المكتبة الفلسفية

بإشراف: د. أحمد عبد الحليم عطية

مفهوم الخلاص في الفكر الهندي

د. هالة أبو الفتوح



التنوير

مفهوم الخلاص

في الفكر الهندي

مفهوم الخلاص
في الفكر الهندي

د. هاله أبو الفتوح

المقدمة

لقد سيطرت على الفكر العربي منذ فترات طويلة مقولة أبدعها الغرب تنص على أن اليونان هم أصل الفنون والعلوم، وأنهم أول من أنشأ الحضارة غير مدينين بشيء لمن سبقهم من الأمم، غير أن الاكتشافات العرقية والحفرية الحديثة كشفت عن بطلان أمثال هذه النظريات؛ فلم يعد في الإمكان أمام ما يتم كشفه من آثار إنكار قيمة الشرق، وإنكار كونه منشأ التمدن والموطن الأول للحضارات. بل إنه كلما كُشف النقاب عن أحوال الأمبراطوريات الشرقية العتيقة ظهر لنا قيمة ما نقله اليونانيون عنهم. ومن المدهش أنه بينما زادت معلومات المؤرخين خلال الفترات الماضية عن الشرق، فإن موضوعيتهم لم تزد بنفس المقدار.

ومن ثنايا تلك المعلومات التي تظهر كل يوم عن الحضارات القديمة يتضح لنا مدى ما كانت تبذله تلك الأمم من جهد في سبيل الترقي والمدنية؛ حيث كانت الحضارة دائما هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والشعوب على السواء. وهكذا تجلت مقوماتها الأولى في الإقلال من الأعباء المفروضة على الإنسان والناشئة عن كفاحه المستمر في الوجود. فإذا كانت كل حضارة تنطوي على مواطن قوة تنطلق منها ثم تليها مواطن ضعف تؤدى إلى انهيارها، فإن ذلك يعد إشارة إلى ضرورة الربط بين الجوانب المادية والروحية للحضارة، نظراً لأهميتها معاً، حيث أن الإنسان يؤكد نفسه من خلالها في الطبيعة، وتجاهها، ثم يثبت تفوقه على نوازعه؛ ومن ثم لم يكن هناك انفصال جذري بين الفكر والحياة. وآية ذلك أن كافة المذاهب الفلسفية لم تكن منعزلة عن الظروف الحضارية، والملابسات الاقتصادية والاجتماعية، والسياسية التي انبثقت عنها.

ومما لا شك فيه أن أزمة الموقف الحضاري الذي نمر به اليوم تعد وليدة لنقص معرفتنا الشاملة بأهم الفترات التاريخية للشعوب القديمة، ولعل هذا النقص هو ما دفعنا للنظر إلى التراث القديم نظرة المستشرقين وكأننا لسنا أصحابه، نعيب عليه قصوره وكأننا لسنا مسؤولين عن ذلك. ومن ثم فحل أزمة الموقف الحضاري اليومي تكون بالنظر في التراث القديم وإعادة الاتزان لما

يسمى بالوعي القومي. فالتراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر. فالقديم يسبق الجديد والأصالة أساس المعاصرة[1]؛ إذ أن عملية تأويل التراث هي الكفيلة بإعادة بناء الإنسان عن طريق اكتشافه لبعده التاريخي، وتفجير طاقاته المختزنة، من أجل التغلب على مآسيه وهزائمه. ومن هنا كانت أهمية الربط بين دراسة التاريخ الحضاري لتلك الأمم والإطلاع على بنيتها العقلية من أجل فهم نشأة تلك الحضارات، وبالتالي تحديد موقعنا الحضاري سواء من التراث القديم أو من المنقول الغربي.

فرغم أن الفكرين الشرقي والغربي يقفان على أرض التحولات الاجتماعية والتاريخية للمجتمع الذي ينشآن فيه، إلا أن أولهما يتخذ من الدين نقطة انطلاق له وهذا ما يجعله مغايراً للفكر الغربي.

والفكر الهندي ليس استثناء من قاعدة، فهو فكر ديني في المقام الأول، أو على الأقل فكر يصطبغ بصبغة دينية، ولا يعني الدين هنا الله بالضرورة بل علاقة الإنسان بالطبيعة وكيفية اتحاده بالمطلق؛ ذلك أن أهم ما اتصف به الفكر الهندي هو اهتمامه بدراسة الإنسان وعلاقاته بعالم الظواهر.

لقد سعت الحضارة الهندوسية إلى تشييد بنائها الفكري على أساس أن الإنسان هو ناتج من نواتج الطبيعة. وعندئذ ظهرت تفسيرات عديدة حول جوهر الإنسان كان من أبرزها ذلك التفسير الروحي الذي أكد أن الإنسان في طبيعته الخالصة متحد مع الروح المطلق الذي يتخلل الكون بأسره. ومن ثم، فما نشاهده من الإنسان ليس إلا مظهره الخارجي الذي يشكل جزءاً صغيراً منه، أما جوهره فهو المطلق ذاته.

بيد أن هذا التفسير الروحي لم يكن قصراً على الإنسان وحده، بل امتد إلى سائر الكائنات الموجودة في العالم والتي تمتد أصولها إلى هذه الحقيقة السامية، فهي بمثابة الجوهر الحقيقي للعالم. وعليه كان هذا التفسير الروحي هو منهاج الفلسفة الهندية في بحثها عن طبيعة اللامتناهي سعياً نحو الاتحاد به والفرار من ألم الحياة. وكان من الطبيعي أن تسعى المذاهب الفلسفية والتيارات الدينية- كل

(1) د. حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1992. ص 87

حسب رؤيته - لتفسير طبيعة هذا اللامتناهي ولتحديد مسؤوليته تجاه العالم والإنسان ؛ وكان من نتيجة ذلك أن حددت غاية الوجود الإنساني في حتمية الاتحاد بالمطلق والخلاص من كل ما يعوق ذلك، بحيث أصبح هذا الخلاص، والاتحاد بالمطلق أسمى غايات الفكر الديني والفلسفي في الهند.

وتبعاً لتباين الاتجاهات والمذاهب فقد تباين مفهوم الخلاص وما يستتبعه من رفض للعالم وتحرر تام من كل المعوقات التي تحول دون وصول الفرد لسعادته الأبدية. وعليه خضعت غالبية الفلسفات الهندية لفكرة الانسحاب من العالم لا لأنه يحول دون تحقق الخلاص فحسب، بل لأن هذا العالم أيضاً بدا - عبر بعض المذاهب- خالياً من كل قيمة أو معنى. وهكذا تعددت أسباب الخلاص ووسائله داخل عصور الفكر الهندي، إذ أنه لم يختلف باختلاف تياراته الفكرية فحسب، بل أيضاً خلال التيار الواحد ومن فترة لأخرى.

ففي البدء ارتبط مفهوم الخلاص بقهر الاغتراب الداخلي والذي يعاني منه الإنسان تجاه الظواهر الطبيعية، إذ كانت في غاية الغموض بالنسبة له. وفي تلك المرحلة اتجه الإنسان إلى تأليه تلك الظواهر معتقداً أنها تتضمن أرواحاً كونية لها القدرة على تغيير مسار حياته هنا وفي العالم الآخر. ولذلك لم يسع الإنسان لنبذ العالم استناداً إلى أنه يكشف دوماً عن تجليات المقدس المتعددة. ومن ثم ظهرت الطقوس والشعائر القربانية بوصفها الوسيلة الأمثل لتحقيق الخلاص من قهر العالم، كما كانت في ذات الوقت وسيلة لتحقيق ذات الخلود الإلهي بعد فناء الجسد. وعليه أصبح الخلاص نوعاً من التعالي على الجانب الفاني في الإنسان وبلوغ عالم الآلهة دون حاجة لأية ممارسات أخرى. فالخلاص عمل شعائري محض بعيد عن ممارسة الخير أو اجتناب الشر.

وعندما تطورت علاقة الإنسان بالطبيعة نتيجة للتقدم الاجتماعي والثقافي، وتحت هيمنة التفسير الروحي للإنسان لم تعد للأعمال الطقسية ذات المكان، ولكن ظهرت قيمة الإنسان، وأهمية الفعل الإنساني في تحقيق الخلاص. فقد برزت مقولة «تات تفام أسي» والتي تنص على أن الإنسان يحمل بداخله روحا شاملة، وهي ذات الروح الكونية، تشكل ماهيته الحقة، وعندما يعي تلك الروح بوصفها قبس من الله يدرك حقيقة وجوده وعندئذ يحقق خلاصه.

ومن أجل ذلك ظهر الزهد والتقشف بوصفهما أسمى الوسائل التي تحقق الغاية المنشودة، إذ يجب على الإنسان التحرر من العالم ومتطلباته المادية

لأنه علة شقائه وبؤسه. فلا بد من ممارسة الزهد والاعتزال في الغابة من أجل التخلي عن كل ما هو مادي بها في ذلك البدن نفسه، حتى يستطيع الإنسان إدراك ذلك الجوهر المجرد الكامن بداخله.

وهكذا أصبح التصوف البرهمي القائم على اتحاد الروح الفردية مع الروح المجرد يجسد رؤية جديدة للخلاص. والحقيقة أن هذه المرحلة أيضاً لم تنظر للعالم على أنه شر في ذاته أو أنه وهم بقدر ما أدانت نمط الحياة المادية المعاش داخله.

وقد أفضى هذا التحول إلى ظهور بعض المفاهيم التي ارتبطت بمفهوم الخلاص والتي دعمت الدعوة لنبذ العالم وإنكار إرادة الحياة، ومن تلك المفاهيم كان مفهوميّ الكارما والتناسخ اللذان شكلاً معاً العلة الأولى لشقاء الإنسان في هذا العالم. ومن ثم وجب الخلاص منه كي يتحرر بالتبعية من هيمنة هذين المفهومين، وهكذا أصبح الخلاص في ظل الكارما والتناسخ قوة ذات تأثير فعال على السلوك الإنساني، وقد حظيا بهذا الاهتمام بسبب تأكيدهما على التوحد والتماثل بين نفوس الكائنات بما يوحي بشيء من الاعتقاد بالمساواة واللاطبقية في الأرواح. هذا بجانب تجلي البعد الأخلاقي الذي يدفع الإنسان لبلوغ نمط متعال من الحياة، إذ أن المثابرة على الفضائل والالتزام بالزهد والتقشف يمنحا الإنسان دورة حياة أسمى من السابقة. وعن طريق الاستمرار في سلسلة الترقي، من دورة الى أخرى، يمكنه الوصول إلى الخلاص الأبدي والاتحاد بالمطلق.

غير أن الفكر الهندي - البرهمي - لم يقف في رؤيته للخلاص عند هذا الحد وإنما أدخل العديد من الأفكار والتصورات التي دفعت الكثيرين للقول بأنه يشكل بداية الخلاص المسيحي. فقد ظهرت قضية المعرفة وما يرتبط بها من عناية إلهية بوصفها الوسيلة المثلى لبلوغ الخلاص؛ وهكذا لم يعد الأمر قصراً على الجهد والفاعلية البشرية فحسب وإنما أصبح للإله دوراً أساسياً يتمم به ذلك الجهد البشري، بمعنى أن الإنسان قد يؤدي ما عليه من واجبات، والتزامات، وشعائر، ويمارس الزهد ولكنه لا يدرك الحقيقة ولا ينال الخلاص. وهكذا أصبحت عملية الخلاص رهن التدخل الإلهي، وتأرجح هذا التدخل الإلهي بين التجسد العيني ممثلاً في شخصية الإله «كرشنا» وبين عمليات الحدس والإلهام - التي يقوم بها الرب - في ذهن العبد الذي تختاره العناية الإلهية.

والحق أن هذا التنوع الذي مر به مفهوم الخلاص خلال تطور الفلسفة

الهندية، ممثلة في تيار البراهمة، قد أظهر أن الله كموضوع مفارق لا ينفصل عن الإنسان أو عن العالم، بل إن اكتشافه داخل العالم والإنسان - عبر الوسائل المطروحة في كل مرحلة - قد شكل غاية الوجود البشري ومنتهاه. وعندئذ اتخذ الخلاص شكلاً داخلياً حيث ارتبط بالذات الفردية وإبداعها الخاص في إدراك البعد الإلهي منها ثم تجلي المخلص/ الإله ليتمم عملية الخلاص.

وهكذا مر مفهوم الخلاص بالعديد من التحولات ليس فقط في أسباب الخلاص والغاية منه، ووسائله، بل أيضاً في ارتباطه بالعديد من المفاهيم والتصورات التي ظهرت عبر مراحل الفكر الهندي المختلفة، وشكلت جوهر الفلسفة الهندية.

وعليه تدور إشكالية هذه الدراسة حول التساؤل عن مدى حضور الخلاص، ذلك المفهوم المسيحي داخل سياق الفلسفة الهندية، ليس بغرض إثبات الجذور الشرقية لتلك العقيدة فحسب، وإنما أيضاً لبيان فاعلية ذلك المفهوم في كلتا الحضارتين: المسيحية والهندية. وإلى أي مدى اختلفت أو تشابهت تصوراتها بصدد الإنسان، والعالم، والله. ولذا كان لزاماً علينا البدء بمعرفة المعنى اللغوى للمفهوم بوصفه مفهوما مسيحياً، على الرغم من وجوده بصور متباينة في أغلب حضارات الشرق القديم.

فالخلاص Salvation هو التحرر أو الانعتاق الذي يفوز به الفرد من تلك الظروف الأليمة والبائسة التي تحيط به والتي تحول دون بلوغه للسعادة المنشودة(1). وقد ارتبط الخلاص في أحد معانيه بالتحرر Redemption وهي تعني التحرر بدفع القيمة أو الفدية. وقد استخدم التحرر بمعنى الخلاص من مصير ما أو التحرر من الحياة نفسها، ومن الخطيئة أو الذنب الذي قد يفعله الإنسان في هذه الحياة(2). وتبعاً لذلك تتضح علاقة التحرر بالخلاص، إذ أنهما معاً يتضمنان ذات المعنى وهو الرغبة في التحرر من القدر أو من شيء قائم بالفعل كتلك الظروف التعسة التي أحاطت باليهود زمن السبى. ولتحقيق ذلك

(1) The New Encyclopaedia Britannica, Vol. 20, Macropaedia, chicago, 1768. P.

(2) The Encyclopaedia of Religion, Vol. 12, Macmillan publishing company, New york, 1989. P .

التحرر - أياً كانت أسبابه - فقد ظهرت الحاجة إلى المخلص الذي غالباً ما كان هو الإله ذاته؛ والذي بدا قادراً على استرداد الجنة/ النعيم الأول الذي فقده الإنسان خلال مسيرة حياته.

وعلى ذلك اقتضى الخلاص أشكالاً متنوعة من العون الإلهي كي يضمن تحققه الإيجابي والذي غالباً ما يشع الأمل في نفس المؤمن؛ ذلك الأمل الذي يدفعه للاقتراب من المقدس- بوصفه مخلصاً- ومعرفة طبيعة علاقته به. ولهذا بدا الخلاص نتيجة مباشرة للفعل الإلهي حتى ولو سبقه نوع من الإعداد للفرد المتحرر. فعلى سبيل المثال لا الحصر، علقت كل من اليهودية والمسيحية الخلاص على شخص الإله، سواء كان يهوه أو المسيح. وارتبط التحرر في التعاليم الزرادشتية برؤية الإله «أهورمازدا»، إله الخير؛ وأرجئت المازدكية الخلاص إلى نهاية الزمان عند ظهور المخلص «كيدو». أما في الهند ورغم تجلي الخلاص[1] بوصفه المحور الأساسي لكل تياراتها الدينية والفلسفية، إلا أن معنى الخلاص والغاية منه قد اختلف من مذهب لآخر.

ورغم أنها أفسحت المجال لعمليات الإعداد البشري إلا أنها علقت الخطوة الأخيرة في بلوغ الخلاص على اللطف الإلهي. وبينما جسد الخلاص المسيحي الرغبة في التحرر من غضب الإله- وفقاً لمفهوم الخطيئة الأصلية- فإن الخلاص الهندي لم يسع إلى التحرر من إله غاضب بقدر ما كان سعى نحو حالة من الوجود المبهج حيث الخلود والغبطة الأبدية، وكأن غاية الوجود الإنساني ومنتهاه الوصول إلى حالة من التوحد مع المطلق والخلاص من العالم.

وقد حرصت الباحثة على عدم الإكتفاء بالتركيز على بناء فلسفة الخلاص وتطورها في الفكر البرهمي فحسب، بل عملت على تتبع المراحل التي مر بها التفكير الديني في الهند على اختلاف تياراته واتجاهاته. فضلاً عن محاولة الكشف

(1) حدد الفكر الهندي للإنسان غايات أربع وهي على التوالي: «آرثا» Artha وتعني الثروة، «دَهَارما» Dharma وهي تعني الالتزام بالواجبات الدينية والأخلاقية، «كاما» Kama وتعني البهجة وأحيانا تفيد الرغبة، ثم في النهاية يأتي الموكشا Moksha ويعني التحرر الروحي من عبودية المادة بما في ذلك العالم كله من أجل إدراك الحقيقة المطلقة. والكلمة في ذاتها تستمد من الجذر Muc بمعنى التحرر أو العتق من الألم والشقاء أياً كان نوعه. وقد استخدمت في سياق الفكر الهندي بمعنى التحرر من عبودية العالم المادي بما في ذلك الجهل المعرفي الذي يسبب شقاء الإنسان وتعاسته.

عن دور الظروف السياسية والاجتماعية في تشكيل التصورات الدينية والفلسفية التي أثرت على تطور المفهوم. كما حاولت الدراسة كشف النقاب عن علاقة فلسفة الخلاص الهندية بالخلاص عبر تاريخ الأديان، وسر التحولات التي مر بها المفهوم.

وعليه، لم يكتف البحث بالعرض وإنما سعى لتقديم تأويل للنصوص الهندية المقدسة في ضوء المقصد العام للفلسفة الهندية ككل. وقد اقتضت هذه الطريقة في التأويل اعتماد كل من المنهج التاريخي، ومنهج التحليل المقارن للنصوص. بيد أن هذا التحليل لا يعني الوقوع في قراءة تتعقب التفاصيل وتهمل البنية الكلية للنسق، بل إنها قراءة تحلل النص ساعية إلى كشف المعنى الباطني للعبارات في ضوء المقصد الكلي العام لمجموع نصوص كل نسق.

والله ولي التوفيق

الباب الأول

مدخل إلى الفكر الهندي

الفصل الأول

أثر الموقع الجغرافي والظروف السياسية والبيئة الثقافية والاجتماعية في نشأة الفكر الهندي

مدخل:

تكشف دراسة تاريخ العالم الشرقي القديم عن ذلك الارتباط بين حضارته المتنوعة في العصور السابقة للتاريخ، على الرغم من وجود العديد من العوائق الطبيعية وغير الطبيعية التي حالت دون اتصال هذه الحضارات في بعض الأحيان. ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الارتباط إلى وجود تفاعل حضاري بين تلك الشعوب القديمة جعلها تتطور في معالجة المشكلات الكونية وتغير من اتجاهاتها الفكرية والاجتماعية.

ومن أجل إيضاح ذلك الاتصال الذي ربط بين حضارات الشرق القديم مع بعضها البعض - ونخص بذلك اتصال الحضارة الهندية بالشعوب المحيطة بها- لا بد من بيان الموقع الجغرافي بجانب الواقع السياسي والثقافي الذي ساهم في ربط تلك الحضارات القديمة رغم مظاهر الصراع التي كانت تطيح بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية القائمة بينها.

والحقيقة فإن دراسة تلك الجوانب المشكّلة لحضارة ما تعد في غاية الأهمية ليس فقط لأنها تكشف النقاب عن موقع هذه الحضارة بين سائر الحضارات، وإنما لأنها تبين أيضاً مدى الارتباط القائم بين الحضارة والفلسفة. ويتجلى هذا الارتباط في التأكيد على أن الحضارة نفسها تعد وليدة الأفكار الفلسفية بحيث لا يمكن قيام حضارة عريقة دون فلسفة تتسق معها. الأمر الذي دفع «جون ديوي»[1] إلى اعتبار الفلسفة قوة تاريخية حاسمة تقترن بكل تغير يطرأ على الحضارة. ومن ثم أصبح اختلاف الحضارات مُتأتٍّ من اختلاف الفلسفات التي تنشأ بموجبها هذه الحضارات.

---

(1) جون ديوي : الفن خبرة، ترجمة زكريا إبراهيم، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، ص 547، 555

إلا أن هذا لا يعني أن العلاقة بين الفلسفة والحضارة هي علاقة التابع بالمتبوع، وإنما هي علاقة جدلية، حيث يتأثر كل منهما بالآخر ويؤثر فيه. وعليه فإن دراسة التاريخ الحضاري لأي أمة من الأمم تكشف عن البنية الثقافية لهذه الأمة والتي ساهمت في إفراز هذه الحضارة، ولا تختلف في ذلك أية حضارة حديثة أو معاصرة عن الحضارات القديمة. وهذه الدراسة لا تقف عند حدود زيادة معرفتنا وحسب، وإنما تتيح لنا أن نحدد وموقعنا الحضاري بالنسبة للتراث الإنساني شرقياً أو غربياً.

اختصت شبه القارة الهندية بحضارة عريقة لا تقل قيمة عن سائر حضارات الشرق القديم مثل مصر، وبابل، والصين، وفارس إلا أن الاتساع في رقعة مساحتها كان عائقاً أمام جهود الباحثين في التعرف على تاريخها السياسي والبشري بقدر كبير من الدقة حيث أن هذا الاتساع حال في كثير من الأوقات دون قيام وحدة سياسية مركزية في البلاد. وهكذا فشلت الهند فيما نجحت فيه غيرها من حضارات الشرق مثل الصين ومصر، اللتين رغم اتساع رقعة أراضيهما، إلا أنهما عاشتا فترات طويلة في ظل سلطة مركزية، وبالتالي نعمتا بقدر هائل من التجانس في جوانب الحياة المختلفة. فالوحدة السياسية داخل الدولة لا تأتي بالضرورة من الوحدة الطبيعية فقط وإنما من الوحدة البشرية، فالعبرة في قيام دولة موحدة سياسياً هي وحدة البشر أي وحدة القومية، بمعنى تجانسهم في المقومات الأساسية من لغة مشتركة وتاريخ ملتحم ومصلحة مترابطة، وقد حرمت الهند القديمة من كل هذا خاصة في بداياتها الأولى.

لقد كانت الهند قديماً تضم منطقتي باكستان وأفغانستان المعاصرتين، وبالتالي كانت مساحتها تفوق مساحة أوروبا وروسيا بل إن سكانها كانوا يشكلون خمس سكان العالم[1]. وبذلك لم يشهد الماضي حضارة لها ذلك الحجم - باستثناء الصين - ولا هذا التنوع الضخم للشعوب التي سكنتها سوى حضارة الهند. بالإضافة إلى ما سبق - وكما يتضح من الكتب الهندية المقدسة التي تدعى فيدات - لم يكن للهند آنذاك تصور دقيق لحياة سياسية متكاملة مما أدى إلى ندرة الصراعات السياسية أو انقلابات تسعى لتغيير النظام الحاكم.

ولعل ذلك يرجع إلى أن الهند في بداية تاريخها لم تعرف سوى تقسيم ثنائي

(1) لقد ظلت الهند على هذا الاتساع حتى التقسيم البريطاني لها عام سنة 1947.

للمجتمع بين الآريين وعامة الشعب الذين حرموا من كافة الحقوق السياسية وهكذا ظلت أمور الحكم محصورة في نطاق الطبقة الأولى(1).

ورغم وفرة التراث الذي خلفته لنا تلك الحضارة وتنوعه إلا أن الهند كان ينقصها وجود التاريخ التاريخي الأمر الذي أدى إلى ضياع الكثير من التفاصيل الخاصة بالتسلسل التاريخي للأحداث والأعمال الفكرية، بالإضافة إلى ندرة المعرفة الدقيقة بظروفها السياسية(2).

فى بادئ الأمر، لا بد أن نحدد المقصود بكلمة الهند India والحيز المكاني الذي تطلق عليه تلك الكلمة.

تشير المخطوطات التي تم العثور عليها في مدينة «ماهنجو دارو» Mahngo Daro إلى أن الاسم الأول للهند هو «Sid» ويعني التدفق، ومن كلمة «سيد» ظهرت كلمات أخرى مثل سيندهو «Sindhu»، وهندو Hindu (وهى أسماء ظهرت في النصوص الإيرانية القديمة مثل الأفيستيا بهذا الرسم ,India indos). ويجمع العلماء على أن كلمة «أندوس» Indus أو «سيندهو» Sindhu، وهي الكلمة الأم التي أطلقت على تلك المنطقة الشاسعة التي تدعى الهند، قد استمد من اسم أشهر أنهار تلك المنطقة وهو نهر الهندوس indus، ومنة تطورت الكلمة حيث أصبحت «الهند» إشارة إلى تلك المساحة التي تشكل شبة القارة الهندية(3).

---

(1) كانت كلمة «الشعب» تعني في ظل ذلك التقسيم الثنائي كل من لا يعمل بوصفه كاهناً أو شيخاً في القبيلة. أما الآريون كانوا هم الطبقة الأولى في المجتمع القبلي والتي اختصت بالمهام الكهنوتية والسياسية. انظر: Morris Jastrow: History of Religions, Vol. I: Indian Religion, Oxford un, 1895, P. 28.

(2) لعل ذلك يرجع إلى أن مفكري الهند لم يهتموا اهتماماً كثيراً بالزمن. ولذلك كانت مادة التاريخ بالنسبة لهم مجرد وهم يخفي وراءه حقيقة المطلق. وحتى في العصور الحديثة للهند ورغم ظهور شخصيات بارزة فكرياً أمثال دسجوبت وراداكرشنا وغيرهما، إلا أنهم لم يفسحوا الكثير في أعمالهم لتتبع نشأة التاريخ القديم وتولد الحدث من الحدث في طور نموه الطبيعي.

(3) يتضح من الموسوعة الامريكية أن كلمة هندي Hindi لها استخدامات عديدة، فهي تشير إلى سلسلة من اللهجات الإقليمية التي استخدمت في بيهار ودلهى وغيرهم. وتعد تلك اللهجات - والتي تغطى مساحة كبيرة من الهند - جزءاً من عائلة اللغة =

1- الموقع الجغرافي للهند:

تكمن أهمية الموقع الجغرافي للهند ليس فقط في بيان ارتباطها بالشعوب المجاورة لها وإنما أيضاً في الكشف عن البيئة التي ساعدت على بلورة الأفكار الهندية وخصوصاً فكرة الخلاص. وإذا كانت الجغرافيا عاملاً هاماً في تفسير نمط الحياة في الحضارة الهندية فإن من الهام أيضاً الكشف عن التأثيرات المتبادلة والناشئة عن اتصال الهند بجيرانها. مع بيان كم الغزوات الخارجية التي تعرضت لها البلاد - والتي وإن كانت تحدث اضطراباً في استقرار وحدة الهند - إلا أنها تعد عنصراً هاماً في الكشف عن التطورات التي كانت تحدث نتيجة التفاعل مع ما يجلبه المستعمر من أفكار جديدة تؤثر وتتأثر بالبنية الأساسية للعقلية الهندية.

وهبت الطبيعة الهند هبات نادرة، حيث كانت في غاية السخاء عليها سواء من حيث الموقع الجغرافي أو من حيث تنوع المناخ.

فيلاحظ أن الحدود التي تحدد مساحة شبة القارة الهندية إنما هي حدود طبيعية، فيحدها من الشمال سلسلة جبال الهملايا والتي لعبت دوراً تاريخياً مزدوجاً، كان ولا يزال محل دهشة كثير من الباحثين؛ فقد كانت هذه الجبال هي السد المنيع الذي يزود عن الهند الغزوات الخارجية. إلا أنه وفي ذات الوقت كان المنفذ الأساسي لكل الغزاة عبر تاريخ الهند الطويل. ومن الغرب توجد صحاري شاسعة وسلسلة جبال بلوخستان، والجانب الشرقي تسيطر عليه الأدغال ومستنقعات Assam، ومن الناحية الجنوبية يوجد السهل الثلاثي الذي يطل على بحر العرب وخليج البنغال والمحيط الهندي[1].

ولا تقتصر سلاسل الجبال على الحدود الخارجية وحسب، وإنما تشق الهند إلى منطقتين سلسلة من الجبال تدعى جبال «فيندهيا» vindhya وقد كانت

=

الهندو أوروبية. كما أن كلمة «Hindi» تشير إلى اللهجات الغربية التي تعد الأساس للغة الاصطلاحية. انظر:

The Encyclopedia, Americana: International Edition, VOL.14 First publised in 1829, by Americana corporabion, P. 206.

(1) Ralph linton: The Tree of culture, NewYork, AlfredA. Knopc, 1959, P. 467.

تشكل العائق الأساسي، الذي حاول في كثير من الأوقات دون اتصال أرجاء الهند ببعضها، ومن ثم خضوعها لسلطة مركزية واحدة، وقد أدى هذا التشطير للهند إلى دويلات إلى صعوبة نشأة مفهوم القومية. ولا يستثنى من ذلك سوى منطقة واحدة تقع بين الهملايا وجبال فيندهيا باتجاه الجنوب، أطلق عليها الهنود أنفسهم اسم «القلب المركزي» ،لما كانت تتمتع به من خصوبة عالية، حيث كانت عبارة عن مساحات شاسعة من السهول والوديان[1].

أما أهم الأنهار التي تتدفق في الأراضي الهندية وتساعد على خصوبتها، فهو نهر السند الذي يجرى في البنجاب[2]، وهو نهر هائل يزيد طوله عن الألف ميل، ويدعى نهر الهندوس[3]. ومن الأنهار الهامة أيضاً، نهر الكينج أو الجانج، وهو ينبع من المنحدرات الجنوبية للهملايا، وهذا النهر يمر «بالمدينة المقدسة» بنارس إحدى مدن الهند القديمة، وله مكانة سامية لدى الهنود، حتى أنهم يقدسونه ويتعمدون بمائه، وإن كنا لا نعلم الأسباب الفعلية لتقديس هذا النهر، لكن تقديسه كان من أسباب وصف الهند بأنها أرض الأنهار المقدسة، ويجدر الذكر في هذا المقام أن هذه المدينة - مدينة بنارس / المدينة المقدسة - هي ذاتها التي أصبحت عاصمة للبرهمية[4].

ويتدفق أيضاً عبر شمال غرب الهند نهران آخران، هما « الناربادا» و «التابتى»، وهذان النهران رغم ما يتعرضان له من انقسامات داخل المنحدر،

---

(1) W.H. Moreland & A.C. Chatterjee: A Short History of India, Longman, 3 rd, London, 1936, P.1.

(2) هو واحد من أهم وأكبر الأقاليم الهندية، ويقع في الجزء الغربي منها، ومعنى الاسم «أرض الأنهار الخمسة » وأهم المدن التي تقع فيه لاهور وشملا.

(3) اشتق الاسم من لفظة «سندو » وهي لفظة إقليمية محلية، وقد وصلت إلى العالم الغربي عبر الفرس الذين حوروا الاسم إلى «هندو » ثم أطلقوها على منطقة الهند الشمالية، حيث تطورت إلى «هندوستان » وتعني «بلاد الأنهار »، وقد انتقلت هذه الكلمة «هندو » من الفرس إلى الإغريق الذين نحتوا كلمة الهند التي ما زالت سارية حتى يومنا هذا.
انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، الجزء الثالث، بعنوان «الهند وجيرانها»، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهرة 1968 ص 12.

(4) غوستاف لوبون : حضارات الهند، ترجمة : عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ص 39.

إلا أنهما كانا يمثلان المنافذ الأساسية للهند نحو الغرب. ليس هذا فحسب بل إن تلك المنطقة قد تضمنت أيضاً أهم الممرات وأشهرها وهو ما يسمى «بممر خيبر» والذي يعد المدخل الرئيسي الذي دخلت منه التيارات الغازية للهند، كما أن الإسكندر أيضاً دخل الهند عبر ذلك الممر. وتحتوي المنطقة الشرقية رغم كونها مناطق جبلية على بوابتين كانتا بمثابة مدخلين إلى وادي نهر البرهما بوترا الذي من خلاله يمكن الوصول إلى غرب الصين وبورما(1).

وبجانب ما سبق، تتضمن الهند ما يسمى بالسهول الشمالية، وهي سهول هندوستان التي تمتد من الغرب إلى الشرق، كما يوجد بها هضبة «الدكن» Deccan التي تقع في الجنوب، وهي هضبة خصبة، ويحدها غرباً جبال «غات» Ghats الغربية، ومن الشرق جبال «غات» الشرقية، وهي تتمتع بانحدار كبير، مما أدى بأنهار تلك الهضبة لأن تتجه من الغرب إلى الشرق لتصب في خليج البنغال.

وفيما يتعلق بالأحوال المناخية، فإن الهند تعد من المناطق شديدة الحرارة، وقد أدى اختلاف الارتفاعات داخلها إلى اختلاف مناخ كل منطقة عن الأخرى؛ فاختراق مدار السرطان لوسط الهند فصل السهل الشمالي منها عن هضبة الدكن الجنوبية، الأمر الذي يجعل الهضبة ذات جو حار بينما يكون السهل معتدل.

ومن أكثر الظواهر المناخية التي أثرت في شبه القارة هي الرياح الموسمية، حيث كانت الهند تمر بفترة جفاف من أكتوبر إلى فبراير، ثم طقس حار وجفاف مرة أخرى من مارس إلى يونيو، ثم موسم مطر من يونيو إلى سبتمبر. ويعد هذا الفصل الممطر هو الفصل الوحيد الذي تعتمد عليه القارة الهندية كلها.

ولما كانت الهند تعتمد في أغلب مناطقها على الزراعة فقد اضطرت إلى أن تكيف نفسها مع تلك الرياح الموسمية وأنشأت نظاماً خاصاً للري تعتمد عليه طوال مواسم الجفاف(2)؛ ومن ثم وُصفت الهند بأنها الأرض التي تتجسد فيها مختلف أجواء العالم وفصوله.

---

(1) W. H. Morcland &.C Chattcrycc : Ashort History of landia, op. cit, P.2.

(2) محمد مرسي أبو الليل : الهند وتاريخها، تقاليدها، جغرافيتها، سلسلة الألف كتاب ع549، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1965، ص 24.

لقد كان لهذا المناخ المتنوع أثراً كبيراً على حياة سكان الهند، حيث اختلف نشاط السكان وفقاً لطبيعة المنطقة التي يعيشون فيها، فسكان المناطق الجبلية كانت حرفتهم الأساسية هي الرعي ،كما اتصفوا بالصبر والجمود. أما سكان السهول والوديان الخصبة فكان عملهم الأساسي هو الزراعة، كما ولدت لديهم المنطقة الشعور بالأمان، حيث توفرت لديهم متطلباتهم اليومية، وبذلك تحرروا من القلق حول الاحتياجات اليومية.

ومن المحتمل أن طبيعة المناخ الهندي، بالإضافة إلى شعور قطاع كبير من أراضيها بالأمان من الغزوات الخارجية كان له تأثير كبير على بنية العقلية الهندية، وبالأخص على نشأة التصوف الهندي وما يتضمنه من زهد وتقشف. فعلى الرغم من أن الجنس الآري الذي جاء من وسط آسيا هو ذات الجنس الذي غزا الهند وفارس في ذات الوقت، إلا أن نمط الحياة الفكرية والاجتماعية لكل منهما قد اختلف اختلافاً شديداً. لقد كانت فارس بلداً مليئاً بالقبائل الهمجية التي تجتاح البلاد من كل مكان وفي كل وقت وقد أدى ذلك إلى صعوبة حياة الفلاح الفارسي، هذا بالإضافة إلى طبيعة المناخ الفارسي. كانت فارس بلداً شديد البرودة وقد استلزم ذلك ارتداء سكانها للملابس الثقيلة وتناول الطعام الدسم، والعيش في منازل بجانب بعضهم البعض.

وقد أدى ذلك إلى ضرورة بذل الجهد والعمل من أجل الشعور بالدفء وتوفير الطعام لأنفسهم ولأسرهم. ولذلك خلت فارس من حياة الرهبنة التي غاصت فيها الهند، بل على العكس من ذلك كان الاحتقار والكره هو مصير كل من يحيا حياة التسول واللاعمل. وعليه فقد دفعت معاناة الناس في فارس مفكريها إلى ابداع حياة دينية وفكرية تحقق للإنسان أفضل حياة ممكنة في هذا العالم ومن أجل تدعيم قوى الخير.

أما في الهند، ورغم الفقر والجوع الذي كان من نصيب الأغلبية، بجانب الظلم الاجتماعي ،فقد غلب عليها الطابع الاعتزالي وسعى الجميع وراء التحرر من الواقع المادي طمعاً في الخلاص الأبدي. وظهرت مفاهيم مثل التقشف والزهد وأماتة الذات لتحقيق هذه الغاية ؛ وعليه حرّم العمل أياً كان نوعه، سواء كان خيراً أو شراً، فالأعمال بشقيها لا تصل بالفرد إلى الغاية المنشودة وإنما تدفع الفرد للارتباط بالحياة والعالم الماديين.

2 - الشخصية الهندية.. «الروافد والماهية»:

أما بخصوص الشعوب التي استوطنت الهند قديماً، فإن عملية تحديد حقيقة أولى الشعوب التي عاشت في هذه القارة ومنشئها تعد عملية بالغة الصعوبة والتعقيد. لماذا ؟

بداية ظل تاريخ الهند القديم غير مسجل، وإنما كان يعتمد على الشفاهية في التناقل عبر الأزمان، إلا أن البحوث والاكتشافات الأثرية المعاصرة دلت على وجود حضارة قديمة في حوض نهر السند كانت شبيهة بحضارة سومر في العراق إلا أن هذه الحضارة اندثرت حوالي 1500 ق.م بعد أن استمرت وازدهرت لأكثر من ألف عام(1).

قُدِّر للهند منذ فجر تاريخها أن تكون ملاذاً لأجناس كثيرة ومتنوعة جاءت إليها من الشرق والغرب، ولم يكن قدومهم في فترة واحدة محددة، وإنما كان على فترات متباعدة ومختلفة. وقد أدى هذا التنوع الهائل بين الأجناس الهندية - التنوع الذي أفضى بدوره إلى وجود اختلافات في المظاهر العرقية والفيزيقية والعقلية - إلى نتائج انعكست في تاريخ الهند السياسي وتطورها الحضاري. ولكن بمرور الوقت حدث انصهار لتلك الأجناس أدى إلى ظهور اتجاهات عامة بينها جذور مشتركة في مجالي الفكر والحياة اليومية وقد كان البحث المستمر من جانب العلماء لتحديد ماضي الهند العرقي مستنداً في أغلبه على الإشارات الحضارية، والآثار المتشابهة بين الأنماط التي سكنت الهند قديماً وتلك التي وجدت في مناطق أخرى من العالم.

أما بصدد اختلاف العناصر المكونة للجنس الهندي، فقد رأى البعض أن التحليل الإثنولوجي أظهر وجود ثلاثة عناصر، قام بينها امتزاج ولد في النهاية ما يطلق عليه اليوم الشعب الهندي، وهم : القبائل غير المتجانسة، الدرافيديين، والعنصر الآري. وقد جاء الجنس الدرافيدي من الغرب، أما الآريون فقد جاءوا للهند من الشمال الغربي(2). ويرى آخرون أنهم كانوا عناصر أربعة وليس ثلاثة وهم « العرق الأسود (زنوج)، والعرق الأصفر (الاسترالي أو الماغولي)،

(1) المصدر نفسه، ص 28.

(2) W.H. Moreland & A.C Chatterjee: AShort History of India, op. cit., P.5.

والعرق التوراني، والعرق الآري، وقد نجم عن توالد واختلاط تلك العناصر الأربعة عروق ثانوية أخرى ملأت الهند[1].

ويعد الجنس الأسود من أقدم الأعراق التي سكنت الهند حيث استوطنوا المناطق الشرقية والجنوبية، وأكد بعض الباحثين على هذا انطلاقاً من أن جنوب الهند كان موطناً لأقوام غلب عليها الطابع الاسترالي البدائي، فكانوا يتصفون بطول القامة واللون الأسود، ولعل هذا يرجع إلى طول إقامتهم في مناخ استوائي[2].

أما العنصر الأصفر القادم من آسيا فقد غزا سهول الهندوستان الخصبة حيث أخترقوا الهند عبر جبال الهملايا، وخصوصاً عبر سهول وادى كابل Kapul، وهو أحد سهول وادى البرهمابوترا.

وإذا كانت سهول الهندوستان تقع في السهول الشمالية، فإن الجنس الذي سكنها يعد هو نفس الجنس الذي أطلق عليه العنصر المغولي. وقد حدثت مواجهة بين العنصرين سابقي الذكر أفضت إلى تحرك الجنس الأصفر نحو وادى الكنج وخليج البنغال وتلا ذلك الصراع انصهار تولد عنه ما يسمى بقدماء الدرافيديين[3]- أو كما يسميهم البعض بالدرفيديين - ويظن أنهم الجنس الأصلي للهند، وأنهم المؤسسون الحقيقيون لأولى الحضارات الهندية، التي تدعى بحضارة وادى الهندوس، كما تدل على ذلك الآثار المكتشفة في مدينة ماهنجودارو Mahengo Daro[4].

---

(1) غوستاف لوبون، حضارات الهند، مصدر سبق ذكره، ص 100- 109.

(2) Ralph Linton : The Tree of Culture, op. cit., P.471.

(3) يعرّف « مانوراما » الجنس الدرافيدي بأنه خليط من الشعوب التي عاشت في مناطق شمال وجنوب البحر المتوسط وأنها استوطنت وادى الهندوس، وقد ربطت بينهم وبين بابل ومصر علاقات تجارية. انظر : - مانوراما موداك : الهند.. شعبها وأرضها، مكتبة النهضة، القاهرة سنة 1964 ص 43،42. وقد عرّف أيضاً « ول ديورانت» هذا الجنس قائلاً « إن هؤلاء الذين يطلق عليهم درافيديون وهم سود البشرة، غطس الأنوف كانت لهم حضارة حيث هبط عليه الآريين، كما عرفت مدائنهم كثيراً من رفعة العيش واسباب الترف وقد استمد منهم الآريون الكثير». انظر : ول ديورانت، قصة الحضارة، مصدر سبق ذكره ص19 .

(4) ماهنجودارو، تعني مدينة الموت أو الموتى .

أما العنصر الثالث، وهو العنصر التوراني[1]، يُقال إنهم أقوام اتصفوا بسرعة التحول والانغماس في طبائع الهنود الجسمانية وكانت إقامتهم الأولى بمنطقة وادى السند، إلا أنه لا يعرف تاريخ دخولهم للهند على نحو دقيق. ثم رابعاً - وحسب تصنيف غوستاف لوبون - يأتي العنصر الأبيض الذي يدعى بالجنس الآري ؛ وفي بادئ الأمر دبَّ صراع بينه وبين العناصر الأخرى، التي استوطنت الهند، إلا أن هذا الجنس قد امتاز بمهارات فائقة في فنون القتال والحرب، الأمر الذي مكنهم بسهولة من إخضاع سكان منطقة السند، حيث كان استقرارهم الأول ثم اتجهوا نحو الغرب والجنوب[2].

وبخصوص التحديد الزمني لدخول تلك العناصر للهند، فهي أيضاً عملية بالغة الصعوبة، حيث أن كل التواريخ الواردة بهذا الشأن ليست حاسمة؛ فعلى سبيل المثال يتأرجح زمن دخول العنصر الدرافيدي للهند ما بين عام 4000 إلى عام 3000 ق.م. أما دخول العنصر الآري فهو أيضاً يقع ما بين عام 1500 و1200 ق. م ؛ واللافت للنظر أن «الريج فيدا Rigveda » وهي النص المقدس والأساسي للآريين، لا يتضمن أي إشارة إلى زمن دخولهم، ولا إلى وجود أي حضارة سابقة لهم في المنطقة.

بيد أن الأمر لم يقتصر على الغزوات الآرية المتتالية للهند وإنما تعرضت الهند أيضاً لعدد من الهجمات من جانب أجناس أخرى جاءت من مختلف أنحاء العالم مثل الفارسيين، اليونانيين، واليهود، والترك، وأوائل المسيحيين. ورغم ما بين تلك الاجناس من فروق إلا أنهم امتزجوا جميعاً وذابوا مع الملامح المكونة للشخصية الهندية. ومن ثم استطاعت كل تلك العناصر المتباينة أن تتفاعل معاً وتندرج ضمن الإطار العام المهيمن على تلك المنطقة ذات الحضارة العريقة.

ولعل ما ساعد الهند على الاحتفاظ باستمراريتها رغم ما مرت به من أزمات، هو أنها لم تكن حضارة سكونية Static، بل اتسمت بالتغير المستمر والتقدم وبذلك تمكنت من احتواء المتغيرات التي كانت تطرأ عليها باستمرار. ونحن في تحليل الأجناس التي سكنت الهند ركزنا على الجنسين الدرافيدي والآري، نظراً لأن هذين الجنسين كانا هما المسؤولين عن نشأة ذلك التراث

(1) يشير اسم التورانيين إلى شعوب التركستان .

(2) غوستاف لوبون : حضارات الهند، مصدر سبق ذكره، ص 106، 107 .

الحضاري الضخم. لقد أدى اختلاف الشعوب الهندية الى اختلاف اللغات المستخدمة داخلها.

وغير خافٍ أن العقبة الأولى التي اصطدم بها الأوربيون عند احتكاكهم بالهند كانت هي مشكلة اللغة، ولكن سرعان ما تم اكتشاف ما بينها وبين اليونانية من تشابه. وقد أُعلن عن وجود عائلة كبيرة تتضمن لغة اليونانيين واللاتينيين، واللغة الفارسية القديمة، والسنسكرتية، حيث أثبتت البحوث نشأة كل تلك اللغات عن أصل واحد. ومن خلال ما سبق ظهر ما يعرف باللغة الهندو أوروبية، التي استخدمت من قبل مجموعة من القبائل التي سادت بعض مناطق في أوروبا وآسيا[1].

ويرى كثير من الباحثين أنه نظراً لانتشار الجنس الأسترالي الدرافيدي في مناطق كثيرة من شبه القارة الهندية، فقد انتشرت أيضاً لغتهم على نطاق واسع، حيث توالت التقارير من إجمالي المتحدثين باللغات الدرافيدية الذين بلغ عددهم في بعض التقارير إلى 60.460.000 ألف مواطن ؛ ولعل ذلك العدد الضخم يرجع إلى أن اللغة الدرافيدية نفسها اشتملت على أنواع كثيرة، منها لغة التاميل، وكانادا، وتولو، وغيرهما.

أما اللغة الآرية، وهي اللغة الرسمية لأدب الحضارة الهندوسية، فتألفت من السنسكريتية، التي تعد لغة مقدسة، نظراً لأنها اللغة التي دوّن بها الأدب الفيدي المقدس؛ ولعل ذلك ما جعل من تلك اللغة لغة الصفوة، حيث لا يتعلمها في الهند سوى هؤلاء المنتمين لطبقة البراهمة.

---

(1) ويؤكد Vohra على هذا الرأي مستنداً على التشابه القائم بين الأسماء المتعددة، والتي أطلقت على إله السماء في مناطق كثيرة ومختلفة في آسيا وأوروبا. فعلى سبيل المثال لا الحصر، يُسمى إله السماء في الهند «دياوس » Dcays أو Dyupiter، وفي روما يدعى جوبيتر Jupiter، وفي اليونان زيوس Zeus، وفي ايزلندا تيو Teu وهو يرى أنه ذات الإله ولكن بمسميات مختلفة. انظر :

P.B. Vohra: Apanoramic History of Indian People, Munshiram Mano-harlal, Publishers pvt Ltd, P.17.

W.H. Moreland & Atul Chandra Chatterjee: A short History of India, op.cit., P.12.

3 - النواة الأولى للحضارة الهندية :

تكشف لنا دراسة تاريخ الشعوب الهندية عن واحدة من أقدم حضارات الشرق القديم وهي حضارة وادى الهندوس، التي عادة ما يؤرخ لها بعام 4500 ق.م. وبذلك فإنها تمثل التاريخ المبكر للهند القديمة. وإذا كانت محاولات علماء الآثار قد فشلت في تقديم صورة متكاملة ودقيقة عن خصائص تلك الحضارة القديمة - التي حسب التاريخ المقترح لها تسبق الغزو الآري بقرون - بسبب ضياع أغلب آثارها، إلا أن الحفريات التي عثر عليها في منطقة «ماهنجودارو» Mahnga Daro بالسند وفي «هاربا » Harppa الواقعة غرب البنجاب تشير إلى حضارة مدنية متطورة كانت قد شيدت في وادي الهندوس.

والأمر المثير للدهشة ان الأسباب الفعلية التي أدت إلى اندثار تلك الحضارة تعد مجهولة. والحقيقة أن من غير الواضح ما إذا كان اختفاؤها يرجع إلى التغيرات التي تعرض لها مناخ الهند في تلك الحقبة الزمنية وتقلب الظروف التي تهيىء الاستقرارللدول، أم أنها تعرضت لتيار من الغزو والإبادة على يد قبائل بربرية أطاحت بها وبتراثها[1].

على أية حال فما زال هناك نقص في المادة العلمية المتعلقة بأسباب انهيارها، وقد تحمل لنا الاكتشافات المستقبلية ما يميط اللثام عن تلك المرحلة المبكرة.

تأسست تلك الحضارة على الزراعة حيث كانت المهنة الأولى لقطاع عريض من سكان وادى الهندوس. وغير خاف أن انتشار مهنة الزراعة يساعد

(1) اختلفت آراء العلماء بصدد اختفاء حضارة وادى الهندوس على هذا النحو، فقد رأى فريق أن حضارة وادى الهندوس دامت حتى عام 1500 ق .م، أي حتى الغزو الآري للهند وأن هؤلاء الآريين قد دمروا المدن القائمة بالنيران. انظر : -

K. Damedaran : Indian Thought, Acrittical Survey. . Asia Puhlshing house, 1967, P.16.

وهناك فريق آخر يرى أن الآريين لم يلتقوا بحضارة وادى الهندوس حيث أنهم وصلوا إلى المنطقة بعد اندثارها بسبب مياه الفيضان. وبذلك تصبح قصة الفيضان هي المبرر للاختفاء السريع والمفاجىء لتلك الحضارة. انظر :

A.P. Karmarkar : Religions of India, Mira Pulhishing house. , 1950. Vol. I. PP. 33,34.

على ظهور العديد من المهن الأخرى والتي بدورها تنعش اقتصاد الدولة وتقودها نحو حياة مدنية متطورة. وهذا ما كشفت عنه الأواني الفخارية والصخرية والحلي التي عثر عليها في منطقة ماهنجودارو.

وتشير أيضاً تلك الآثار إلى أن حضارة وادى الهندوس قد عرفت مهنة تعدين المعادن، حيث كانت الأدوات المستخدمة آنذاك مصنوعة من الذهب، والفضة، والنحاس.

ومن أهم ما عثر عليه من آثار تلك الحضارة هي السدود والأختام التي دون عليها أرقى أنواع النحت، حيث نحتوا عليها صور الحيوانات والكائنات الأسطورية التي يؤمنون بقدرتها. وقد استخدمت تلك الأختام في المعاملات التجارية مع الدول المحيطة بها. والحقيقة أن أهمية تلك الأختام تكمن في أنها تكشف عن اتصال الهند بالحضارات المجاورة لها ونخص بذلك حضارة سومر، حيث غلب على تلك الأعمال الفنية الطابع السومري[1].

ونتيجة النشاط التجاري الذي شهدته المنطقة فقد وجدت طبقة ثرية من التجار كان لها دور هام في الحياة الاجتماعية والاقتصادية آنذاك. فتشير الآثار إلى أن حضارة وادى الهندوس كانت لها مدن زاهرة، فقد تضمنت المدينة عدداً كبيراً من المنازل الفخمة، التي شيدت بروجاً فنية عالية، كما تضمنت أيضاً تخطيطاً رائعاً للطرق والمحال التجارية.

وقد دفعت تلك التطورات المدنية التي دشنتها حضارة وادى الهندوس كثيراً من الباحثين إلى مقارنتها بمثيلاتها في مصر وفارس، حتى أن «ول ديورانت» وصفها قائلاً «إن حضارة ماهنجو دارو كانت في ذروتها حين شيد خوفو الهرم الأكبر، وأنها كانت على اتصال مع سومر وبابل باتصالات تجارية ودينية وثيقة، وأنها دامت لأكثر من ثلاثة آلاف عام»[2].

---

(1) C.D. Narasimhalah: The Discevery of India, Indian Concil for Cultural Relation, P.46.

(2) وقد أشار «البيروني» إلى ذلك الاتصال بين الهند وحضارات الشرق القديمة في قوله: «وقد كانت خراسان وفارس والعراق والموصول إلى حدود الشام في القديم على دينهم إلى أن صعد نجم زردشت ودعا للمجوسية». انظر: أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص19. ول ديورانت: قصة الحضارة، مصدر سبق ذكره ص17.

كان الاقتصاد الريفى هو طابع الحياة في كل أرجاء الهند قبل الغزو الآري لها وبعده، ومع أن حضارة وادى الهندوس تعد في الأساس حضارة مدنية، إلا أن نمط حياتها كان يهيمن عليه طابع القرية. وفي ظل هذا المجتمع القروي المعتمد على الاقتصاد الزراعي تنشأ المعتقدات الدينية الخاصة به مثل عبادة الآلهة الأم وتقديس أرواح الحيوانات وخصوصاً البقرة[1].

وغير خاف أن الشعوب المعتمدة على الزراعة يتولد لديها وعي عميق بدور الأرض وخصوبتها في الحياة، ومن ثم يظهر المقدس في صورة عنصر الأمومة ويعبر عنه بمصطلحات أنثوية.

وإذا كانت آثار وادى الهندوس تشير إلى وجود أبنية مدنية رائعة، إلا أنها كانت تفتقر الى وجود معابد وهياكل دينية. وقد أثار هذا الأمر تساؤل الباحثين حول المعتقدات والاتجاهات الدينية لسكان وادى الهندوس. إلا أن عدم وجود الهياكل والمعابد ليس بالضرورة دليلاً على إلحاد شعب تلك الحضارة، وإنما قد يكون اشارة إلى بساطة حياة الفرد والمجتمع في تلك الفترة. فالهند لم تعرف آنذاك أي تصنيف طبقي أو تنظيم كهنوتي معقد، ولعل ذلك يرجع إلى أن الحاكم كان هو نفسه الكاهن.

كانت حياتهم منتظمة في شكل قبائل وعشائر، وكانت القبيلة تتألف من عدة عشائر، وكل عشيرة لها مجلس خاص يقوم باختيار الحاكم لها وهذا ما يدعى بالتنظيم العشائري. وكان حاكم العشيرة هو المسؤول عن الجوانب الدينية والاقتصادية لأفراد عشيرته[2].

وإذا كانت ضآلة النقوش التي عثر عليها لم تتح لنا سوى معرفة الخطوط العريضة لتلك الحضارة، فإنها بذلك قد أخفقت في اطلاعنا على الوقائع السياسية والصراعات التي مرت بها الهند آنذاك. ومع ذلك، فإن قطاعاً كبيراً من العلماء قد استدل من تلك الشذرات على أن تلك المنطقة قد احتضنت حضارة متجانسة منذ أكثر من أربع آلاف سنه، الأمر الذي يفند الفرضية التي تزعم بأن الحياة الفكرية والدينية في الهند لم تبدأ إلا مع دخول العنصر الآري.

وغير خاف أن الظروف لا تبقى على حالها، والأمم لا تدوم للأبد، فقد

---

(1) مانوراما موداك : الهند .. شعبها وأرضها، مصدر سبق ذكره، ص 50.

(2) K.Damodoran : Indian Thoght, op. cit. , PP. 10-14.

اندثرت حضارة وادى الهندوس على نحو سريع ومفاجئ، ولعل اختفائها هذا قد أفسح الطريق للجنس الآري كي يتوغل بأقصى سرعته حتى امتدت حضارته في كل أنحاء شبه القارة الهندية.

4 - الغزو الآري للهند :

وفى عصر يقارب عصر حمورابي أو يعقبه[1]. بدأ غزو الجنس الآري للهند، وكان هؤلاء الآريون[2] من أكثر الأجناس التي تدفقت على الهند قوة وعلماً؛ حيث كانت لهم أساليبهم الحضارية الخاصة - سواء في مجال الزراعة أو فنون الحرب والقتال. إلا أن الأمر لم يخل من تأثرهم بالمعتقدات والاتجاهات التي وجدوها عند غزوهم لوادي الهندوس والمناطق القريبة منه.

وفى محاولة من جانب العلماء لتحديد منشأ هذا الجنس استناداً إلى سماته الفيزيقية والجسدية، يرى بعضهم أن الشعوب الناطقة باللغة الآرية، التي غزت الهند كانوا يقطنون منطقة سهل أوراس Oras الممتد من بولندا حتى وسط آسيا، وربما من مناطق أخرى في الشمال، حيث اجتازوا الممرات الشمالية الغربية للهند، وكانوا ذوى قرابة بأسلاف الميديين والفرس[3].

---

(1) عادة ما يؤرخ حكم حمورابي بعام 1200 ق. م وينسب له تأسيس الإمبراطورية البابلية الأولى .

(2) تشير كلمة آري Aryan إلى ذلك الجنس ذي البشرة البيضاء والشعر الأسود والذي يستخدم السنسكريتيه كلغة له. أما الآريون أنفسهم فقد استخدموا تلك الكلمة، والتي تعني بالسنسكريتية «النبيل »، ليميزوا بها أنفسهم عن الأجناس المحيطة بهم. إلا أن بعض العلماء قد أضافوا تحليلاً أخر للكلمة، حيث رأوا أن الكلمة التي تعني «آري » صدرت عن الجذر to Plow، الذي يعني حراثة الأرض، أي إنها تشير للمزارع أو الفلاح. ويبدو أن الآريين عندما دخلوا الهند شكلوا طبقة خاصة واتخذوا من الزراعة الحرفة الأساسية وميزوا بها أنفسهم عن سائر الأجناس الأخرى. إلا أن الكلمة - حسب رأي هذا الفريق - قد تطورت من مجرد التخصص المهني إلى التخصص العرقي واصبحت تعني النبلاء. انظر : مانوراما موداك : الهند .. شعبها وأرضها، مصدر سبق ذكره ص 51 وكذلك :

- K. M. Munshi: Indian Inheritance, Art, History and Culture, Vol. 2, Bhavan's Book university, Bombay, 1956, PP. 1.6- 1.7.

(3) ويؤكد على هذا الرأى د. غوستاف لوبون حيث يرى أن الآريين كانوا يقطنون في منطقة من تركستان ثم انطلقوا منها إلى أوروبا وإيران وسار حفدتهم الى الهند. وهو =

وقد كان لهذا الجنس في موطنه الأصلي حضارة خاصة به تعتمد على ترويض الجياد وعبادة إله السماء، وإنه في غضون تلك الفترة المبكرة واجهت منطقتهم مجاعة كبرى دفعتهم إلى الهجرة في اتجاهات متفرقة فمنهم من هاجر الى أوروبا وإيران، ومنهم من اتجه إلى أفغانستان، ومنها الى شمال غرب الهند، حيث وادى الهندوس، الذي كان بطبيعته منطقة مؤهلة للاستقرار والإبداع الحضاري[1]. ومنذ ذلك الحين توالت الهجمات الآرية على كافة أنحاء الهند محاولين بذلك تحقيق مزيد من التوغل والانصهار داخل شبه القارة الهندية حتى أصبح يُنظر لهم - بمرور الوقت - على أنهم المؤسسون للحضارة الهندية.

وهكذا، وعلى الرغم من أهمية حضارة وادى الهندوس، فإن أية دراسة لتراث الهند الحضاري والثقافي عادة ماتنطلق من الإبداع الآري متمثلاً في كتبهم المقدسة التي تدعى « الفيدات »، Vedas. على أن هؤلاء القادمين الجدد لم يكن دخولهم للهند - كما رأى بعض الباحثين - دخولاً سلمياً، بل إنهم شقوا طريقهم بقوة السلاح، فقد خاضوا العديد من المعارك التي اسفرت عن استعبادهم لسكان الهند الأوائل ونشروا حكمهم ونفوذهم.

ويبدو أن من الأسباب التي أدت إلى تفوق الآريين وسرعة استيلائهم على شمال الهند، هو تفوقهم في الجوانب العسكرية بجانب أجسادهم القوية ومهاراتهم. كما أن الأسلحة البرونزية التي كان الدرافيديون يمتلكونها لم تستطع التصدي لأسلحتهم الحديدية[2].

ولعل ما يرجح أن هؤلاء الآريين قد دخلوا الهند محاربين غير مسالمين، أنه بعدما استتب لهم الوضع في الهند سعوا جاهدين للحفاظ على نقاء ذريتهم بعيداً عن أي اختلاط بالسكان الأصليين؛ بل إنه كانت من الكبائر لديهم أن يتزوج الآري من غير الآريين.

ونظراً لهذا الانغلاق العنصري أقام الآريون أول تقسيم عرقى تشهده الهند، وهو التقسيم القائم على أساس اللون والجنس.

=

بذلك يؤكد على الصلة بين الهند وأوروبا وبين الهند وإيران. انظر : غوستاف لوبون، حضارات الهند، مصدر سبق ذكره ص 259.

(1) D.B Vahra: Panoramic History of Indian People, op. cit., P. 16

(2) K. Damodaran: Indian Thought, op. cit., P17.

وقد أطلق الآريون على السكان الأصليين اسم « داسيوس» Dasyus أو «داسا»[1] Dasa، والكلمة تفيد معنى العدو، والخادم أو العبد. وبذلك فإن كلمة «داسا» أو « داسيوس» يدلان بوضوح على مضمون العلاقة التي ربطت في بادئ الأمر بين السكان الأصليين والجنس الغازي، التي يهيمن عليها طابع العداء. وتحمل لنا الريج فيدا Rigveda - وهي من أقدم وأهم الفيدات - العديد من الاشارات الى تلك المعارك الدموية التي قام بها الغزاة والتي استهدفت قهر السكان الأصليين وتحويل شمال غرب الهند إلى مملكة آرية Ary quartha.

«إن الأشرار الداسيوس محيطون بنا، الحمقى
قوانينهم خاطئة وغير بشرية،
آه ! إذبحوا الأعداء، دمروا الداسا»[2].

وغير خاف أن هذا النص وغيره من النصوص المماثلة يعد خير دليل على أن دخول الآريين للهند، كان دخول الغزاة المستعمرين.

عاش الآريون بادئ الأمر في تلك السهول الخصبة التي استولوا عليها في ظل النظام القبلي المتكئ على مهنة الزراعة. وقد كان لكل قبيلة مجلس يرأسه ملك أو راجا Raja، ويبدو أن منصب الراجا آنذاك كان وراثياً. ومن أهم مهام الراجا أن يتعهد أمام المجلس بأن يعمل لصالح القبيلة، فيقود مسيرتها في الحرب ويعمل على رخائها في السلم[3].

---

(1) أكد كارماركار Karmarkar أن الشعوب غير الآرية، التي سكنت منطقة وادى الهندوس، ويشار إليهم بمسميات عديدة منها داسا Dasa، داسيوس Dasyus، وفراتياس Vratyas ؛ وقد عبدت تلك الاجناس الاله شيفا حيث عُثر على آثاره منحوتة على ما تبقى من سدود منطقة ماهنجودارد : وقد كان شيفا آنذاك يشغل مكانة الكائن الأسمى للكون، فهو المبدع، الحافظ والمدمر؛ وبذلك حسب رأيه - فإن فكرة وعقيدة التثليث قد شهدت بداياتها الأولى في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الهند.
انظر: A.P. Karmarkar: Religion of Indian, op. cit., PP. 11. 12. 20

(2) Rigveda: trams by. R Alph T.H. GRIFE ITH, Motilal Bonarsidass pubbshers, Delhi, 1973. X. 22. 8.

(3) أكد K. Damodaran أن الآريين في بداية أمرهم انتظموا في ظل النظام القبلي، وقد كان الانضمام للقبيلة يعتمد على علاقات الدم، ومن ثم كان كل أفراد القبيلة يعيشون
=

ومع انتشار الزراعة وتحولهم من حياة الرعاة إلى حياة المزارعين، تأسست مدنهم في صورة قرى صغيرة مؤلفة من مجموعة من الأسر المرتبطة مع بعضها عن طريق الأب، الذي كان بمثابة الشيخ الجليل لها.

غير أن إنشاء القرى على هذا النحو وتقسيم الحقول لم يسفر عن أي تطورات أخرى على الصعيد السياسي والاجتماعي، في بداية الأمر فقط. لقد ظلت الأسرة هي رمز الوحدة التي لا يعلو على متطلباتها أي شيء آخر. وبناء على ذلك فقد انتشرت طقوس تقديم القرابين لارواح الأجداد تأكيداً على مدى التواصل والارتباط بهم؛ بل إن كل شؤون الأسرة كان يغلب عليها الطابع المقدس.

بيد أن المجتمع الآري حتى ذلك الحين لم يشهد أي نمط من أشكال التقسيم الطبقي[1] القائم على تقسيم العمل وإنما ظهر التقسيم العرقي فقط حيث أنقسم المجتمع خلاله إلى فئتين هما الأريون والدرافيديون؛ حيث كان رب الأسرة آنذاك هو المسؤول الأوحد عن كل المهام الدينية والدنيوية لأفراد أسرته. غير أن تعقد الجوانب الاجتماعية داخل المجتمع كشف عن ضرورة وجود تقسيم طبقي للمجتمع قائم على التخصص، كما أن الرغبة في الشراء

=

وفقاً لفرضية أنهم جميعاً قد انحدروا من نسل واحد، ولعل ذلك كان سبب المساواة بين كل أفراد القبيلة، نساء ورجالاً. انظر:-

K. Damodaran: Indian Thought, op. cit., P. 56.

(1) إن الكلمة الهندية التي تعبر عن الطبقة هي كلمة فارنا «Varna» وهي تعني حرفياً اللون، وهكذا استخدمها الأريون في بدء حياتهم داخل الهند ليفرقوا بين أنفسهم وبين السكان الأصليين ذوي البشرة السوداء؛ إلا أنه بمرور الوقت أصبحت كلمة «فارنا» تستخدم في الإشارة إلى التقسيم الطبقي القائم على تقسيم العمل. فقد انقسم المجتمع الآري إلى طبقات أربعة هي: البراهمة، الكاشتريا، الفايسيا والشودرا. وفي ظل تكدس الثروات والملكية في أيدي طبقات دون الأخرى وانغلاق كل طبقة على ذاتها، اتصف التقسيم الطبقي في الهند بالجمود مما جعل - كلمة فارنا تفيد معنى الرق والعبودية. وخصوصاً بعدما ظهرت تلك الترنيمة التي تدعى بوروشا «Purusha» في نهاية الريج فيدا، والتي سعت لتدشين قداسة وشرعية ذلك التقسيم وتحريم الخروج عليه، حيث أصبح التزام كل فرد بالواجبات التي تفرضها عليه طبقته واجباً دينياً.

انظر: Rigveda: op. cit., purusha sukta, X. 90. 12.

واقتناء ضروريات الحياة كان هو الباعث الأول لدى تلك الشعوب على ظهور الدين.

لقد ولّد الصراع من أجل البقاء ضرورة ملحة لوجود الطقوس التي اعتقد آنذاك أن الالتزام بأدائها يحقق للفرد ما يصبو إليه من احتياجات مادية. وبازدياد تلك الحاجات كانت تزيد تعقيدات تلك الطقوس، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى متخصصين يتولون المسؤولية نيابة عن أفراد المجتمع. وهكذا ظهرت طبقة الكهنة - أولى طبقات المجتمع الآري- التي لم تقتصر مهامها على الشؤون الدينية فقط بل امتدت مسؤولياتها إلى تربية وتعليم النشئ نظير الأجر المادي.

وهكذا وفي ظل المستجدات التي يفرزها تطور المجتمع، وازدياد ثروات بعض فئاته تقوض النظام القبلي بالتدريج، وظهر على الساحة طبقة الكهنة الوراثيين التي تُعرف بالبراهمة Brámins، التي بمرور الوقت أصبحت - بما تمتلك من ثروات مادية - تهيمن على الشؤون السياسية والاقتصادية للدولة. الأمر الذي جعلها في صراع دائم مع ثاني طبقات المجتمع، وهي طبقة الملوك والمحاربين، التي تدعى كاشتريا Ksatriya(1) والتي من مهامها حماية الشعب.

وقد كانت هاتان الطبقتان من أسمى طبقات المجتمع، حيث انفرد أعضاؤها بشؤون الدولة السياسية والتعليمية، فكانوا بذلك زعماء المجتمع الأرستقراطيين. أما ثالث طبقات المجتمع، الفارنا الثالثة، هي طبقة التجار وملاك الأرض وأدوات الإنتاج والعبيد، وتدعى طبقة الفايشيا Vaisya؛ وتليها طبقة العبيد وهي أدنى طبقات المجتمع الآري حيث تضم السكان الأصليين وكل من هو ليس آرياً، ويطلق عيها الشودرا Sudra، أي المستبعدون عن المشاركة في المهام السياسية والدينية. وكان لا يسمح للشودرا إلا بالعمل في خدمة الآخرين، فلا يجوز لهم دراسة كتب البراهمة المقدسة وإنما كانوا كسائر أدوات الإنتاج، التي تقع ضمن أملاك الطبقات الأخرى الأعلى في السلم الاجتماعي.

وهنا نتساءل هل يمكن أن يكون التقسيم الطبقي للمجتمع سبباً في

---

(1) وقد اشتقت كلمة Ksatriya من الجذر Ksatra وهو يعني الحكم والسيطرة. ولكن مع ازدياد سلطة الكهنة وتنافسهم مع الكاشتريا حول الحكم أصبحت الكاشتريا تشير إلى المحاربين الموالين للبراهمة. انظر: S.Radhakrishnan:Indian Philosophy, vol.1.Oxford univcrsity press, 1940,P. 112.

ظهور مفهوم الخلاص، ومن ثم ممارسة الزهد واعتزال المجتمع ؟ .

يكشف تحليل النصوص عن أن ظهور مفهوم الخلاص في المجتمع الهندي لم يكن من ابداع الطبقات الدنيا في المجتمع ومن ثم تجسيد رد فعلها ضد الظلم الاجتماعي الذي تخضع له. وإنما ارتبط مفهوم الخلاص بإبداع الطبقات العليا من أجل عزل الطبقات الدنيا عن الانشغال بالمجتمع وما يحدث فيه. وبذلك فإن البعد السياسي لعب دوراً واضحا في هيمنة هذا المفهوم على الحياة الدينية والفكرية للشعب الهندي بأكمله. ولعل ما يدعم ذلك أن نصوص الأوبانيشاد ذاتها والتي ارست قضية الخلاص بما تتضمنه من انكار للعالم وإرادة الحياة وممارسة الزهد وآماتة الذات، تعد من ابداع طبقة الكاشترياس التي تحققت لها الهيمنة آنذاك على المجتمع سياسياً وفكرياً.

وغير خاف أن النظام الطبقي هذا يذكرنا بما أعلنه أفلاطون في جمهوريته، حيث قسم مجتمعه الفاضل إلى فئات تختص بالفكر دون العمل وأخرى بالعمل دون الفكر وهي أدنى الفئات. إلا أن النظام الطبقي في الهند كان أكثر صرامة وجموداً خصوصاً بعدما وضع الكهنة ترنيمة «البوروشا» التي دشنت قدسية هذا النظام، وجعلت طبقاته منغلقة على ذاتها حيث لا يسمح لأي فرد بالصعود إلى طبقة أعلى منه، مهما كانت مؤهلاته. وهكذا اختلفت الهند عن الصين، التي جعلت من العالم والقيم الأخلاقية المحك الأول في انضمام أي فرد إلى طبقة الماندرين، أي طبقة الصفوة التي تمثل الطبقة المؤهلة لتولى شؤون البلاد السياسية، والاقتصادية. وبناء على الاختبارات التي وضعتها الصين أمام كل من يتوق إلى مستوى اجتماعي أعلى مما هو عليه، لم يكن هناك مجال لتفشي وراثية المناصب الذي ساد الهند وطبقاتها.

وبناء على ما سبق، فقد اتضح لنا مدى اختلاف حضارة الأريين عن حضارة وادى الهندوس التي سبقتها، فقد اهتمت الأخيرة بفنون العمارة والنحت في حين أن آثارها الأدبية تكاد تكون معدومة، الأمر الذي جعل مهمة المكتشفين لهذه الحضارة بالغة الصعوبة. أما الحضارات الآرية فقد امتازت بثراء كبير في مخطوطاتها الأدبية والدينية. إذ اتصف الآريون - بجانب كونهم رعاة ومزارعين - بأن لهم خيالاً شعرياً ساعدهم على إبداع هذا الكم من التراتيم والابتهالات الدينية ذات الأسلوب الشعرى الرائع.

وتمثلت أولى إبداعاتهم الفكرية والدينية في نص الريج فيدا Rigveda؛ وبعد الزحف الآري نحو الشرق والجنوب، أبدع الآريون أجزاء ثلاثة أخرى، سميت بالأتارفا Atharva، والياجور yajur، والساما sama، وهكذا تكون ما يسمى «بالفيدات الأربعة»[1].

استمر فاتحو الهند على زحفهم إلى ما تبقى من مناطق شبه القارة الهندية، حتى أضحوا سادة البلاد، إلا أنهم لم يتمكنوا من الحفاظ على سريان مبدأ عدم الاختلاط بالأجناس غير الآرية بشكل حازم، فوجود طبقة العبيد، أدى بمرور الوقت إلى حدوث بعض الزيجات مع نساء الدرافيدين - رغم تحريمهم لذلك - وقد تولد عن ذلك وجود الأنساب المختلطة التي أفرزت فيما بعد الشعب الهندي الحالي.

وخلال تلك الفترة، التي شهدت استقرار الآريين وتأليفهم للكتب الفيدية المقدسة، مر المجتمع الهندي بتطورات شتى نتيجة ظهور اتجاهات فكرية ودينية عديدة أثرت بشدة على كل التيارات الفلسفية التي ظهرت في الهند فيما بعد. وقد شكلت تلك الاتجاهات الفكرية بأفكارها المتباينة، ما يعرف بالبراهمانية التي تطورت بفعل تطور المجتمع إلى الهندوسية، والتي لم تكن مجرد أفكار عقائدية مجردة بل كانت قانوناً عاماً يهيمن على الحياة الاجتماعية والاقتصادية للشعب الهندي[2].

---

(1) Marris Jastrow: History of Religion, op. cit., p. 29.

(2) يُلاحظ من خلال فحص بعض الاعمال التي تتعرض للفلسفة الهندية وجود قدر من الخلط بين مصطلح البرهمانية Brahmanism والهندوسية Hinduism، غير أن البحث كشف عن أن مصطلح البرهمانية يشير إلى أول مذهب ديني فلسفي تشهده الهند. وترتد نشأة هذا المذهب إلى أسفار الفيدا، حيث أنها تتمحور حول مماثلة قوى الطبيعة ومظاهرها مع الكائن الروحي الأسمى «البرهمان»، ولعلها استمدت اسمها من البرهما Brahma مصدر الأشياء. أما الهندوسية - وهي وإن كانت امتداداً للمعتقدات البرهمانية - فقد تضمنت اتجاهات فكرية ودينية أكثر تطوراً بفعل تأثرها بالمذهب البوذي والجيني وغيرهما من المذاهب، التي ظهرت في الواقع الهندي نتيجة تطور المجتمع. وعلى هذا يمكن أن نحدد بداية ظهور المذهب البرهماني مع تبلور الفيدات، أي حوالي 1400 ق.م، وأنها استمرت حتى ظهور البوذا في القرن السادس ق.م؛ أما الهندوسية فهي ترتد إلى ما بعد وفاة البوذا، أي حوالي 485 ق.م، وبداية العصر الإسلامي وما زالت مستمرة حتى الآن.
=

ويمكن القول بأن الحضارة الهندوسية التي شهدت ذروتها قبل الميلاد قد احتوت على العديد من الاتجاهات الدينية المتباينة بدءاً من تعدد الآلهة كما صورته أسفار الفيدا المقدسة، حتى ظهور التفكير الفلسفي في إطار فلسفة الدين. الأمر الذي يكشف لنا عن تطور العقلية الهندية من بداية الإحساس الديني والتعدد إلى الوحدة والتجريد العقلي. بَيْدَ أن هذه الاتجاهات رغم تباينها، إلا أنها تعايشت مع بعضها حتى شكلت تراثاً مقدساً تميز بالاستمرارية رغم تعرض الهند لمزيد من حركات الغزو الخارجي[1]. بل إن هذا التراث كان بمثابة الدين الرسمي للهند في فترات طويلة، حتى أصبح الخروج عليه أو مخالفته بمثابة الكفر والإلحاد.

وغير خافٍ أن تمسّك الهند بتراثها رغم ما تمر به من ضغط لمؤثرات خارجية يذكرنا بحال الصين. فقد بلغت محافظة الصين على تراثها وسماتها الحضارية الخاصة بها، أنه عندما تعرضت للغزو الشيوعي لم تستطع الشيوعية سوى أن تغير في محتواها الفكري، الأمر الذي أظهر شيوعية الصين على نحو مغاير لشيوعية روسيا.

إن حفاظ بلد ما على أصل تراثها لا يشير بالضرورة إلى انفصالها عن العالم المحيط بها، وقد رأينا كيف أن الهند قد ارتبطت مع حضارات الشرق المجاورة لها تجارياً، وإنما يساعدها - تمسكها بالتراث - في الحفاظ على الخصائص المميزة لشخصيتها بجانب استيعابها للمؤثرات الخارجية وهذا فقط هو ما يحقق للدول، والحضارات الاستمرارية.

=

ونتيجة لهذا الاستمرار لم تعد الهندوسية مجرد دين بل أصبحت مركباً شديد التعقيد نظراً لاحتوائها على حشد كبير من العناصر المتنوعة وتطرقها إلى كل مجالات الحياة الاجتماعية والدينية والأدبية. انظر: - The new Ency clopaedia Britannica: Macropaedia, vol. 20, Founded 1768, chicago, P. 581.

(1) يصف ماكدونيل Macdonall في كتابه «History of Sansikrct litrcature»، هذا الأمر قائلاً: «تكمن أهمية الأدب الهندي في أصالته النابعة من استمراريته. فعندما غزا الإغريق شمال غرب الهند مع نهاية القرن الرابع ق.م كان الهنود قد أسسوا حضارتهم القومية الخاصة بهم، غير متأثرين بالفارسيين ولا اليونانيين ولا حتى المسلمين، ولذلك ظل التطور القومي غير متأثر بالتيارات الخارجية حتى عصر الاحتلال البريطاني» انظر: K.M. Munshi: Indian Inhcritancc, Arts, History and Culturc., vol. 2, op. cit., P. 110

5- الأحداث السياسية وأثرها في الحياة الدينية والفلسفية :

فى ظل الغموض الذي يهيمن على الأحداث السياسية للهند، لا يسعنا سوى التطرق إلى الأحداث السياسية المؤكدة تاريخياً مما قد يساعدنا في الكشف عن تطور التاريخ السياسي في الفترات اللاحقة، والتي كان لها دور فعال في تطور الاتجاهات الفكرية والعقائدية في شبة القارة الهندية.

يبدأ تاريخ الهند المعروف مع أحداث القرن السادس ق.م، وخصوصاً مع حركة الإصلاح الديني والأخلاقي اللتين عُرفتا في الهند باسم البوذية Buddhism، والجينية Jainism. وقد كانا يمثلان معاً احتجاجاً ضد البانثيون الفيدي[1]، وضد الادعاءات الروحية للكهنوت الهندوسي. ولعل ظروف المجتمع

(1) يقصد «بالبانثيون» مجمع الآلهة كما تصوره الهنود الآريون، ويتألف مجمع الآلهة هذا من ثلاثة وثلاثين إلهاً يتناوبون في الأهمية، ويتم تقسيمهم كالآتي: ثمانية «فاسوس» Vasus، إحدى عشر «رودرا» Rudras، اثنا عشر «اديتياس» Adityas، بالإضافة إلى «اندرا» Indra «وبرجباتي» Pragpati .والفاسوس ما هم إلا العناصر المادية المكونة للعالم مثل النار. التراب - الهواء - الشمس - القمر - النجوم - القبة الزرقاء - المناطق الوسطى الواقعة بين السماء والأرض - ويطلق على تلك العناصر اسم فاسوس نظراً لأنها تتضمن كل ما هو مخلوق.
أما «الرودراس» - وأحياناً يقال إنهم ابناء الإله رودرا وأحياناً أخرى يقال إنهم أتباع اندرا - فإنهم يجسدون البراناس العشرة مع الأثمان. والبراناس العشرة هي : برانا Prana / التنفي، آبانا Apana/ الزفير، أودانا udana الرياح التي تساعد على ابتلاع الطعام، فيانا vyana الرياح التي تسبب حركة الجسم، سامانا samana رياح تسبب انتشار الدماء، ناجا Naga رياح تحدث التجشؤ، كورماها Kurmaha رياح لغلق وفتح الجفن، كريكا رال Krkaral رياح تحدث الانحراف، ديفادوتا Dcvadalla رياح تحدث الجوع، درانا جايا Dhamany رياح تمكث حتى بعد الموت.
أما الاديتياس الأثنى عشرة فهي ترمز إلى الأثنى عشر شهر التي تتألف منهم السنة وهي تبدأ بمارس وتنتهي بشهر فبراير. أما «اندرا» وهو أحد الآلهة البارزة في المجمع الفيدي كان تشخيصاً للرعد والبرق.
- أما «برجباتي» يعد من الأسماء التي تكشف عن التطور الذي حدث للعقلية الفيدية حيث انتقلت من التعدد إلى الوحدة ،وكان مصطلح برجباتي يشير إلى ذلك الإله الذي أصبح قائد المخلوقات، أنه يمثل البذرة الأولى لفكرة الإله المجرد.
Swami Dayanand Saraswati : Introduction to The Commentory on
=

الهندي آنذاك وما يمر به من تفكك وانحلال، وصراع مرير على السلطة بين طبقة الكهنة المتضخمة مادياً وطبقة الكاشترياس، بجانب فساد طبقة الكهنة، ساعدت على ظهور تلك الاتجاهات الثورية والرافضة لكل ما هو سائد.

وعلى الرغم من التشابه القائم بين هذين المذهبين والمتجسد في ثورتهم على النفوذ البرهماني - الأمر الذي أدى إلى وصفهم بالمذاهب الإلحادية - فإن مصيرهما داخل الهند قد اختلف. فقد شاء القدر أن تستمر الجينية في الهند وأن تتمكن من تطوير معتقداتها على النحو الذي يسمح لها بالبقاء. أما البوذية، فعلى الرغم من أنها أصبحت الدين الرسمي للبلاد في عهد آشوكا Asoka[1] إلا أنها لم تستطع الصمود أمام انتقادات الكهنوت الهندوسي فهاجرت إلى بلدان أخرى من آسيا، مثل الصين، والتبت، وبورما.

وإذا كان القرن السادس ق.م قد شكل مرحلة جديدة من مراحل التطور الثقافي والعقائدي للهند، فإن ذلك يرجع إلى أنه شهد ظهور تعاليم البوذا Budda وماهافيرا Mahavira، كما أنه أيضاً يعكس ظهور البذور الأولى لما يسمى بالمذاهب الستة[2] التي دامت لقرون طويلة وكان لها الفضل في انعكاس الحياة الفكرية والدينية للهند.

ويبدو أن القرن السادس قد حمل روح الانتعاش الفكري والروحي لا للهند فقط، بل إلى أغلب حضارات الشرق القديم، فهذا «كونفوشيوس» يظهر في الصين في نفس القرن متألقاً في صورة المصلح الاجتماعي والسياسي للبلدة مؤسساً بتعاليمه المستمدة من التراث إصلاحاً شاملاً لنساء الطبقة الحاكمة، وكذلك ظهر «زرادشت» في إيران، وتألق فيثاغورس باكتشافاته الرياضية في اليونان.

=

The Vedas. Trans by late Lamented, Delhi, 1958,pp. 53-55.

(1) آشوكا أو اسوكا هو اسم لأحد الملوك الذين حكموا الهند حوالي 250 أو 270 ق.م، وكان شديد التعصب لتعاليم البوذا، وقد نالت البوذية في عصره مكانة كبيرة.

(2) عادة ما يطلق مصطلح المذاهب الستة على تلك الاتجاهات الفلسفية التي يصنف بعضها على أنه ضد البراهمانية، بينما يعد البعض الآخر امتداداً لها أو تطويراً لمعتقداتها. والمذاهب الستة هي : مذهب النيايا Nyaya، مذهب فايشيسيكا Vaisesika، ومذهب سامكهيا Samkhya، مذهب اليوجا Yoga، مذهب بورفاميامسا purva mimamsa، ومذهب الفيدانتا Vedanta أو أوترا ميامسا uttra mimamsa

يعد غزو الإسكندر للهند - بعد فتحه لفارس عام 326 ق.م - بداية التقويم الدقيق للتاريخ السياسي في الهند. سارت حملة الإسكندر في الأراضي الهندية حتى بلغت ملتقى نهر كابول مع نهر السند، إلا أن جنوده رفضوا مواصلة السير بعد أن خاضوا معارك عنيفة مع ملوك المناطق التي مروا بها، وهكذا اكتفى الإسكندر بما استولى عليه من سهول وادى الجانج[1].

ورغم أن حملة الإسكندر، وإقامته في الهند، لم تدم طويلاً إلا أنها كانت ذات أهمية كبرى، حيث أتاحت للعالم الغربي الفرصة لمعرفة الكثير عن الهند ومعتقداتها، هذا بجانب أن وصوله للهند قد ساعد على ربطها بالحضارة الهلينستية[2] ويرجع ذلك إلى أن الإسكندر قد اصطحب معه - في حملته على الهند - عدداً من العلماء والفلاسفة اليونانيين، وكذلك لم يتوان عن أخذ علماء هنود أثناء عودته لليونان، ولعل هذا الأمر قد ساعد على توطيد العلاقة بين الهند واليونان فيما بعد.

ويدل البحث لأحوال المجتمع الهندي آنذاك على أن الهند ظلت حتى نهاية القرن السادس ق.م مقسمة إلى عدد من المقاطعات التي كانت في صراع دائم مع بعضها البعض. ويرجع ذلك إلى أن الهند حتى تلك الفترة لم تنعم بحياة سياسية مستقرة في ظل أسرة أو حاكم قوى مؤهل سياسياً لإدارة تلك الإمبراطورية الشاسعة.

وفى غضون غزو الإسكندر للهند، أو ربما قبل ذلك، برزت في منطقة تدعى «ماجادها» Magadha مملكة كان لها نفوذ قوى، وتمكن حكامها من فرض نفوذهم على قطاع كبير من المقاطعات المحيطة بهم[3] إلا أن الأمر لم يدم

(1) محمد مرسي أبو الليل: «الهند، تاريخها، تقاليدها وجغرافيتها»، مصدر سبق ذكره ص 77، 78.

(2) في غضون القرن السادس ق.م، ومع قيام امبراطورية فارس الكبرى، اسس الملك داريوس الأول Darus دولة الفرس التي امتدت من نهر السند حتى البحر المتوسط وفي ظل هذا الاتصال تأثرت الحياة في الهند بما جلبة الفرس إلا أن أثر فارس على مجالات الحياة في الهند، وخصوصاً الفن الهندي، قد تلاشى تحت تأثير الفن الهلينستي.
Ralph linton: The Tree of Culture, op. cit., 488.

(3) كان من أبرز ملوك تلك الأسرة الملك «ماهابا دمانادا» Mahabadma. Nanda وقد بلغت المملكة في عهده (وهى تقع في حوض نهر الجانج) من القوة والازدهار، مما =

لهذه المملكة وملكها اليوناني الأصل، فقد قام أحد الفرسان ويدعى «تشاندرا جوبتا» Chandra Goupta بحركة تمرد، واستولى بعدها على عرش الملك «ناندا» Nanda، مؤسساً أول امبراطورية تخضع لها أغلب المقاطعات الهندية، حيث ضم إلى منطقة ماجادها بلاد البنجاب، كابول وبلوشستان.

وقد حرص جوبتا منذ بداية عهده على توطيد صلته باليونان وذلك بأن تزوج من ابنة أحد الأمراء اليونانيين، الذين قد تخلفوا في الهند بعد غزو الإسكندر لها. ولعله بذلك أفسح المجال لكثير من العلماء والمؤرخين اليونان بالقدوم إلى الهند، فقد زار الهند في تلك الفترة «ميجاستين» Megasthenes الذي حضر بوصفه سفيراً لبلاده ومرافقاً لابنة الأمير التي تزوجها تشاندرا. وكان لزيارة ميجاستين قيمة كبرى، فقد دون مذكرات قيمة تناولت طبائع الشعب الهندي ومعتقداته، كما ألحق بها وصف لجغرافية بلاد الهند وجمالها[1]. وهكذا، وفي أقل من عامين بعد وفاة الإسكندر شهدت الهند أول حكم مركزي لها دام من 324 ق.م حتى 187 ق.م تحت قيادة تلك الإمبراطورية، التي أطلق عليها «الإمبراطورية الماورية».

تميز حكم الإمبراطورية الماورية بأنه حكم ديكتاتوري[2] إلا أنه أتاح للوحدات الفردية قدراً من التحرر المحلي. وقد شهدت الهند في عهدها تنظيماً في مجال الزراعة وتطويراً لنظام الري، كما أنشأت مقاييس للوزن كانت ملزمة للجميع. وفي ذلك العصر كانت طبقة البراهمة قد شغلت مكانة سامية في

=

أغرى الاسكندر بغزو الهند بعدما فتح فارس.

W.H. Morcland & A.C. chattcrjcc: Ashort History of India, op. cit., P.48.

(1) يرى كثير من الباحثين أن أثر رحلة ميجاسيستين تبدى في نفاذ الفكر الهندي إلى بلاد اليونان وتأثيره على عقلية بعض علمائها؛ وفي العصور المتأخرة وصل الأفلاطونيون الى الشرق لدراسة الفلسفة الهندية والإيرانية، وقد تأثروا بالعنصر الصوفي المتضمن في الاوبانيشاد، وأنه عن طريق الأفلاطونية انتقلت بعض الأفكار الهندية إلى أوغسطين ومنه إلى المسيحية.

(2) مما ساعد ملوك الأسرة الماورية على فرض سلطانهم على تلك المناطق الشاسعة، تدعيم طبقة الكهنة لهم، حيث خصصت الطقوس والقرابين لنصرة الملوك، وهكذا استخدم المقدس لتدعيم سلطة الدولة سياسياً.

المجتمع، حيث أصبح لها دور في حياة الفرد العادى - وهو الدور الذي لم تلعبه من قبل - فقد تولت الإشراف على الفقراء وتقديم العون لهم.

وغير خافٍ أن التطورات الاقتصادية التي حدثت خلال حكم تلك الأسرة - والذي دام قرابة قرن ونصف - ولدت بدورها تغيرات على الصعيد السياسي والفكري. ومن ثم كانت قوانين مانو، بجانب التعاليم البوذية والجينية بمثابة رد فعل طبيعي لتلك التغيرات التي شهدتها المنطقة. ورغم كل التغيرات التي مرت بها الحياة في الهند إلا أن الدين استمر على ما هو عليه، باستثناء بعض التغيرات الطفيفة. ولعل ذلك يرجع إلى أن الدين بمرور الوقت قد اكتسب خواصاً اجتماعية. فالآلهه الفيدية القديمة - والتي كانت تشخيصاً لقوى الطبيعة - اكتسبت قيماً أخلاقية واجتماعية جديدة بحيث أصبح لها دور فعال في حياة البشر وخصوصاً المستضعفين. وهكذا فإن تلك التحولات قد أتاحت للعامة، وخصوصاً المنبوذين، الفرصة لمواجهة مصاعب الحياة، ومن ثم أصبح الدين يقدم لهم السلوى والعزاء.

يحمل عام 273 ق.م تطوراً جديداً على الصعيد السياسي والفكري للهند، فقد تولى عرش الإمبراطورية الماورية في تلك الفترة رجل يدعى أسوكا Asoka - وهو حفيد تشاندرا جوبتا - وهو من أبرز الشخصيات التي تألقت في حكم الهند على مر تاريخها الطويل. بل إن شهرته لم تقتصر على الهند وحدها بل امتدت إلى الخارج بسبب البعثات التبشيرية التي كان يرسلها للتبشير بمبادئ البوذية، الأمر الذي أدى لتسميته بلقب «الملك» الفيلسوف. وتستمد معلوماتنا عن هذا الملك من كلماته المدونة على الآثار التي خلفها لنا والمنقوشة على جدران المعابد.

تعمق «اسوكا» في دراسته للفلسفة البوذية حتى أصبح راهباً بوذياً وحاكماً يسوس الدولة وفقاً لتعاليمها[1]. وبذلك صعد نجم البوذية في عهده

(1) استمد أسوكا مبادئ حكمة من القانون البوذي المقدس الذي يدعى «الدهارما» Dharmma وغيره من المفاهيم التي تدعو للعدل والإحسان والشفقة. والدهارما من المفاهيم الأساسية في الفلسفة الهندية، حيث أنها تعكس التزامات الفرد تجاه نفسه وتجاه الآخرين، وقد أعلن البوذا أن الالتزام بهذا القانون يجعل كل الأشياء تسير في مسارها الطبيعي. وعلى هذا النحو ظهر «اسوكا» في صورة الحكيم أكثر منه حاكماً
=

بحيث أصبحت الدين الرسمي للبلاد. وقد ساعد اتساع نطاق بعثاته على توسيع صلات الهند بالدول المحيطة بها، بحيث وصلت إلى سوريا، ومصر، ومقدونيا، وبورما وسيام؛ ومما لا شك فيه أن تحركاته الثقافية تلك أثرت على الأوضاع الاقتصادية في الهند، فقد اتسع نطاق العمل التجاري وارتبط التجار الهنود بالأقطار المجاورة وزادت ثروة البلاد.

ومن المدهش أن ولاء أسوكا للبوذية لم يدفعه لمحاربة الأديان والمعتقدات الأخرى، بل كان متسامحاً معها، مؤكداً بذلك على حرية الفكر والعقيدة. وتوفي أسوكا حوالي 232 ق.م بعد فترة حكم دامت ما يقرب من العام؛ ورغم الجهود التي بذلها في الحفاظ على حدود إمبراطوريته إلا أن سياسته لم تستمر على يد خلفائه، فقد سقطت الإمبراطورية الماورية فريسة الصراعات الداخلية، الأمر الذي أفضى الى تقسيمها وتحولها إلى مقاطعات منفصلة.

ويبدو أن سقوط تلك الإمبراطورية يرجع إلى الضعف العسكري للبلاد، نظراً لطول فترات السلم التي عاشتها تلك الدولة، هذا بالإضافة إلى تعرض الهند مرة أخرى للغزو من حدودها الشمالية الغربية على يد بعض أباطرة اليونان، الذين اشتهروا باسم Bactrians[1].

وقد اشتهر من بين هؤلاء الأباطرة ملك يدعى ميلندا. حيث حكم البلاد من عام 180 إلى 160 ق.م، وهو أيضاً كان يدين بالفلسفة البوذية، ولذلك كانت له شهرة أسطورية في التراث البوذي، وقد ظهر في تلك الفترة كتاب يحمل التطورات التي مرت بها التعاليم البوذية - على يد معتنقيها - وسمي بتساؤلات الملك ميلندا.

وهكذا - وبعد عصر أسوكا - سقطت الهند مرة أخرى في حلبة الصراع الداخلي، الأمر الذي جعل من شمال الهند مسرحاً لصراع الأسر وسقوط الممالك، والمقاطعات وبذلك اتسمت تلك الفترة بالفتن والاضطرابات السياسية، مما أدى إلى تدني تلك المرحلة من الناحية الثقافية والفكرية.

ومع حلول القرن الأول الميلادي وصل إلى الهند شعب من وسط آسيا

=

سياسياً مما جعله يبدو مصلحاً سياسياً واجتماعياً.

C.D. Narasimhalah: The Discovery of India, op. cit., P.46.

(1) همايون كبير : التراث الهندي، مجلس الهند للروابط الثقافية، دلهي، ص 15.

يدعى الكوشان Kushan وأسسوا دولتهم في شمال الهند، وكان هذا الشعب يدين بالفلسفة البوذية، وقد اتصفت عاصمتهم بأنها منتدى لكل الفنون[1]. وقد شهدت الهند خلال تلك الفترة حركة ازدهار في فن النحت والطب، كما أعتبر هذا العصر بمثابة مرحلة جديدة للبوذية فقد حدث لها الانقسام إلى بوذية «الماهايانا»، و بوذية «الهينايانا»،بجانب أنها انتقلت من المحلية إلى العالمية، حيث وصلت إلى جنوب وشرق آسيا واليابان. غير أن دولة كوشان لم تستمر في الحكم طويلاً، فقد اندثرت في حوالي 220م وأعقبتها فترة اضطراب دامت ما يقرب من مائة عام انتهت بظهور إمبراطورية جديدة تدعى الجوبتاس Gouptas، على يد رجل يدعى تشاندراجوبتا[2].

يبدأ عصر تلك الأسرة في حوالي 320 م ،وضمت معظم مناطق حوض نهر الجانج، ورغم أن فترة حكم مؤسسها لم تدم أكثر من عشرة أعوام فقد خلّف ذرية من الحكام المؤهلين لإدارة شؤون البلاد. وكانت الهند في عصورها المتأخرة قد أولت عناية كبيرة بإعداد فئة من الموظفين المدنيين الذين يتم اختيارهم وفقاً لاختبارات محددة، وبمرور الوقت أفرز هذا النظام عن وجود طبقة من رجال الدولة المؤهلين لإدارة شؤون البلاد على أسس سليمة. وقد سعت إمبراطورية الجوبتاس لإعادة مجد الهند من خلال تشييد إمبراطورية موحدة، على غرار الإمبراطورية الماورية، إلا أنها تبنّت التعاليم والأفكار البرهمانية[3].

بيد أن البرهمانية التي سادت آنذاك لم تكن برهمانية العصر الفيدي الأول وإنما كانت برهمانية جديدة ومغايرة لصيغتها الأولى، ومع ذلك رأى البعض أن عودة الهند إلى البرهمانية جعلها ترتد إلى داخل ذاتها.

غير أن الفحص الدقيق للاتجاهات الدينية والتيارات الفكرية لتلك المرحلة تكشف عن مدى تأثر الهند بالعالم الخارجي - وخصوصاً باليونان وفارس - وذلك من خلال تشابه القضايا المطروحة للبحث.

(1) ول ديورانت : قصة الحضارة، مصدر سبق ذكره، ص 108.
(2) يُعتقد أنه رجل فارسي، وهو غير تشاندراجوبتا مؤسس الدولة الماورية، وفي عصره دخلت الهند مرحلة الوعي بالقومية.
(3) يطلق العلماء على تلك الفترة عصر إحياء البرهمانية. E.B. Havel : Aryan Rule in India, George G. Harrar & Company ltd, London, P.149.

وهكذا تكون البرهمانية القديمة قد طورت نفسها في ظل متطلبات العصر، حيث نصبت نفسها للدفاع عن القومية الهندية الممثلة في تراثها العريق.

على أن هذه الفترة التي تعكس الاهتمام بالقومية لم تدم، فقد تعرضت للغزو على يد شعب يدعى الهون «Huns» وهو شعب جاء من وسط اسيا، واستطاع «الهون» إسقاط الإمبراطورية وسقطت الهند مرة أخرى في حالة من التدهور والانهيار.

وفى غضون القرن السابع الميلادي تمكن ملك يدعى «هارشا Harsha»، وهو من نسل أسرة جوبتا السابقة، من القضاء على الجنس الغازي مؤسساً دولته التي عاشت خلالها الهند فترة سلام سياسي وانتعاش ثقافي. فقد جمع هارشا بين تعاليم بوذية الماهيانا والبرهمانية نظراً لما بينهما من تشابه[1].

ومن الملاحظ أن تاريخ الهند السياسي على اختلاف مراحله كان يسير على وتيرة واحدة من الفوضى والاضطرابات، ثم ظهور السلطة المركزية ثم سقوط الدولةوتدهور أحوال البلاد. لقد مرت الهند بعد وفاة هارشا - الذي دام حكمة ما يقرب من الخمسين عاماً - بفترة من الاضطراب، حيث تعرضت خلالها لهجرة بعض الجماعات القادمة من آسيا. ومن بين تلك الجماعات جماعة من الفرس وصلوا إلى الهند في حوالي عام 785م. وقد ظل التفاعل الحضاري بين الهند وإيران قائماً حتى العهد البريطاني، ويقال إن اللغة الفارسية آنذاك، كانت هي لغة البلاط[2].

ومن أهم الأحداث التي شهدها القرن السابع الميلادي ظهور «شنكرا»

(1) «الماهايانا» هي تلك المدرسة البوذية التي استطاعت البقاء داخل الهند، وذلك بعدما قامت بتطوير تعاليم البوذا، والماهايانا التي سادت فترة حكم هارشا، رغم محافظتها على جذورها القديمة، أضافت بعض الآراء الجديدة مثل فكرة المنقذ، وإمكانية تحقق النيرفانا داخل المجال البشري.

(2) لم يكن الاتصال الذي تم بين فارس والهند عام 785 هو الاتصال الوحيد، بل إن نص الريج فيدا يشير إلى وجود علاقة بين الفرس والهنود في عصور ما قبل التاريخ حيث تضمن النص اشارة لهم تحت اسم البارسيين parasihas، ويبدو أن اسم فارس قد استمد من هذا اللقب. كما أن فحص نصوص الفيدا والأفيستيا الإيراني يكشف لنا عن تشابه مجمع الآلهه الهندوسي مع نظيره الإيراني. انظر :

Morris Jastrow: History of Religions, op. cit., P.26.

Sankara تلك الشخصية الفلسفية التي لعبت دوراً هاماً في إعادة صياغة البرهمانية في ظل التطورات ومتطلبات العصر.

ومع نهاية القرن السابع، وبداية القرن الثامن الميلادي، بدأ دخول المسلمين إلى الهند، ولم يشكل دخول الإسلام عائقاً بالنسبة لسيادة البرهمانية، فقد حافظ الهنود - رغم دخول الكثير منهم للإسلام - على عراقة تراثهم الذي أصبح من السمات المشكلة لجوهرهم ولملامح شخصيتهم. وبحلول عام 712م أصبحت السند مقاطعة تابعة للخلافة في بغداد؛ على أن قدوم الفاتحين أسفر عن وصول عدد كبير من العلماء المسلمين الذين نقلوا الكثير عن الهند إلى بلادهم ومنها إلى العالم الغربي. وقد عاشت الهند فترة الفتوحات الإسلامية وهي تعد من أزهى مراحل تطورها الحضاري.

وقد ظلت الهند على اتصال وثيق مع الحضارات المجاورة لها حتى وصول البريطانيين في أوائل القرن السابع عشر، حيث أغلقوا كل منافذ الاحتكاك بينها وبين آسيا. كما أسفر غزوهم عن تشطير الهند، فعزلوا عنها منطقتي باكستان وأفغانستان، وكان هذا الأمر من أسوأ الآثار التي ترتبت على وجود الحكم البريطاني في الهند. وعانت الهند الكثير في ظل السيادة البريطانية حتى نالت استقلالها في عام 1947، وأصبح لها منذ ذلك الحين الحق في تقرير مصيرها.

ومن خلال هذا العرض لتاريخ الحضارة الهندية فقد تبين لنا أن الهند ولأكثر من خمسة آلاف سنة - لم تسلم من تيارات الغزو من جانب الشعوب المجاورة لها، بجانب حركات التمرد الداخلي، وقد انعكس ذلك كله على تطورها السياسي. فقد بدا تاريخ الهند في صورة الأحداث التاريخية المنفصلة، حيث افتقر للاستمرارية والديمومة، إلا أن الهند - رغم ذلك - اختصت بحضارة عريقة ساهمت في تحديد مفهومها عن القومية؛ فرغم تنوع الأجناس والثقافات، بل واللغات التي سكنت الهند، فقد تمكنت على مَرّ تاريخها من صهر كل تلك التنوعات في بوتقة واحدة، وأظهرتها في صورة حضارة متجانسة[1].

---

(1) لقد لفت تمسك الهند بتراثها نظر كثير من الباحثين الذين أدركوا أصالة الأدب الهندي وعراقته، وقد عبر «نهرو» عن ذلك قائلاً: لقد تدفقت إلى الهند الكثير من التيارات الأجنبية، وقد تأثرت بها في بعض الأحيان ولكنها استطاعت هضمها .. وقد أدت =

فتحت وطأة الاستعمار وحركات التغير التي يمر بها المجتمع يُظن أن الماضي سيفنى بتأثير العناصر الجديدة التي يحملها المستعمر، لكن سرعان ما يحدث الامتزاج وينصهر الجديد مع تراث الماضي، وينفض التراث عن عبارته غبار الزمن ويخرج في صورته الجديدة التي تلائم احتياجات العصر وتغير الظروف.

وهكذا لم تشهد الهند على مر تاريخها الطويل صراعاً بين الماضي والحاضر، وإنما اختص تراثها بقدرة رائعة على هضم كل ما هو جديد. لقد عرفت الهند الكثير من المحاولات التي كانت تهدف إلى إعادة قراءة التراث على ضوء متغيرات العصر وخصوصاً من أجل مواجهة حركات الغزو والتطبيع الخارجي، على أن كل تلك المحاولات الإحيائية قد منحت ذلك التراث عنصره الحيوي، بل وساهمت في استمرارية تلك الحضارة ذات الأجناس المتباينة.

وبعد هذا العرض لتاريخ الهند السياسي والاجتماعي أصبح من الهام التوجه إلى دراسة أثر تلك الأحداث السياسية والتحولات الاجتماعية على مسار الفكر الهندي وتفاعله مع سائر المشكلات الحضارية التي اصطدم بها.

فإذن كانت مشكلة الوجود الإنساني والكون من أكثر المشكلات التي أقلقت الذهن الهندي آنذاك، فمما لاشك فيه أن الظروف السياسية والاجتماعية للمجتمع قد ساعدت في تحديد أبعاد تلك المشكلات.

=

تلك النزعات الممزقة إلى ظهور محاولة للتركيب والتنسيق. وقد راود الهند حلم الوحدة، إلا أنها لم تكن وحدة مفروضة من الخارج، وإنما كانت شيئاً عميقاً يتدفق داخل الهند ذاتها انظر: Jawaharlal Nehru's: The Discovery of India. Published by. Dilip Kumar press, 1948, PP. 20,21.

الفصل الثاني

تراث الهند الحضاري مفاهيمه وكتبه المقدسة

مدخل:

إذا كانت الحضارة هي ذلك الإطار الذي يتوفر خلاله للفرد طابع الحياة المدنية، فالثقافة هي ذلك الإنتاج الأدبي والروحي الذي يشكل خصوصية شعب ما، تلك الخصوصية التي غالباً ما ترتبط بالمحيطين الجغرافي والاجتماعي واللذين ساهما في نشأة تلك الثقافة. ولكن هل يقتضي هذا التحديد وجود فارق بين كلمتي الثقافة Culture والحضارة Civilization ؟

من الناحية اللغوية فلغتنا العربية تميز تمييزاً واضحاً بينهما، فمعاجم اللغة تكاد تجمع على أن الثقافة من ثقف الشيء ثَقْفاً وثقافاً وثُقُوفة أي حَذَقة وتعني أيضاً سرعة تعلم الشيء إلى حد الحذق والمهارة، ومن معانيها أيضاً الفطنة والذكاء[1].

أما الحضارة فهي من الحَضَر وهو بخلاف البدو، والحضارة (بكسر الحاء أو فتحها) تعني الإقامة في الحضر وهي المدن والقرى «وسميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار»[2]، وعلى هذا النحو فهي تخالف البادية.

وهكذا يتضح الفارق الشاسع بين الحضارة والثقافة من حيث المعنى اللغوي. على أن هذا الخلاف لا يعني بالضرورة أن نفصل فصلاً جزافياً ؛ فقد ميزت د/ أميرة حلمى مطر بين «الحضارة» و «الثقافة»، من حيث المعنى الاصطلاحي لهما، فالحضارة من وجهة نظرها تتميز بأن ثمارها — المخترعات الصناعية والتقدم التكنولوجي — سريعة الانتشار، ولذلك فهي تحمل مع آثارها المادية «الثقافة الإنسانية التي تتشكل بها فتنعكس في الفكر والدين والفن، بمعنى آخر تكون الحضارة المضمون، أما الثقافة فتكون الشكل الذي يعكس

(1) ابن منظور : لسان العرب، ج 1، دار المعارف، القاهرة، مادة ثَقُفِ، ص492.
(2) نفس المصدر : مدخل حضر، ص 906.

هذا المضمون المادي في أسلوب معين من السلوك الأخلاقي، أو من الفكر الديني والأخلاقي أو التعبير الفني»[1].

وفي حقيقة الأمر فإن هذا الفصل بين الثقافة والحضارة إنما هو أحد موروثات الفكر السائد إبان القرن التاسع عشر، حيث كان مفكرو تلك الحقبة وحتى أوائل هذا القرن يعنون بالحضارة مجمل إنجازات المجتمع المادية التقنية ويقصرون الثقافة على قيمة الروحية.

وفي هذا الإطار يصور هؤلاء المفكرون ميدان النشاط الذهني (الثقافة) أرفع ميادين التطور الاجتماعي ويطرحونه في أحيان كثيرة في مواجهة الحضارة بوصفها ميدان الأشياء وجملة المنجزات المادية. وهذه المفاهيم التي تفصل الثقافة عن الحضارة أو تجعلهما مجرد مترادفين، إنما هي مفاهيم مرفوضة من قبل الباحثة التي تتبنى ذلك المفهوم الذي ينظر إلى الثقافة – كمصطلح اجتماعي – باعتبارها بناءً فوقياً للمجتمع تتبدى صورة في الأدب والفن، والفكر السياسي والتربوى، والمفاهيم الفلسفية والقانونية، والعادات والمثل العليا ... إلخ [2].

وهذا البناء الثقافي أو ما يمكن أن نسمية الوعي الاجتماعي في مجتمع بعينه، إنما هو في مجمله وفي شتى صوره انعكاس للأساس الاقتصادى (الوجود الاجتماعي) في المجتمع. وعلى ذلك تُصبح ثقافة مجتمع محدد هي تعبير عن علاقات الإنتاج السائدة فيه وصياغة للحقائق الأساسية في واقعة المادي الموضوعي، ولكن هذا لا يعني أن البناء الثقافي هو انعكاس آلى أو تعبير سلبي عن البناء المادي الاقتصادى وإنما العلاقة بينهما علاقة تفاعل جدلية. أي إنها علاقة تأثير متبادل قانونها التفاعل والتداخل، بل يمكن للبنية الثقافية في مرحلة من المراحل أن تسبق البنية الاقتصادية المادية وتعمل على تغييرها. فإذا كانت الثقافة تعبر عن الواقع وتعكس أساسه المادي، فإن لها في ذات الوقت استقلالها النسبي عنه، كما أن لها تأثيرها الإيجابي عليه.

وعلى ضوء ما سبق، فإذا كان مضمون هذا المبحث تحليل بنية العقل

---

(1) د/ أميرة مطر : مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 90.

(2) د. عبد المنعم تليمة : مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1976م، ص10.

الهندي من خلال تحليل موروثه الثقافي، فالمقصود بذلك هو تحليل جملة المفاهيم والتصورات التي بلورت رؤية الهندي للعالم المحيط به وكانت وليدة أوضاعه الاجتماعية وعلاقاته الإنسانية، وذلك من خلال تحليلنا لأهم الكتب – المقدسة وغير المقدسة – التي شكلت مجمل ذلك التراث الحضاري العريق.

وغير خافٍ أن الدراسات التي تعرضت لبيان التطور التاريخي للفلسفة الهندية كشفت عن افتقار الهند للدقة في التعامل مع التتابع الزمني لأحداثها، وقد أفضى ذلك إلى صعوبة القيام بتتبع دقيق لمذاهب الفلسفة الهندية ومؤسسيها، والأزمة التي برزت خلالها تلك الاتجاهات على نحو دقيق. على أن هذا النقص لا يقلل من قيمة الفلسفة الهندية، فقد اختصت بفلسفة ذات أبعاد لا تقل قيمة وعمقاً عن الأبعاد التي تتصف بها سائر الفلسفات الأخرى شرقاً أو غرباً.

لقد تضمنت الفلسفة الهندية العديد من المذاهب الفكرية والتيارات المتباينة، الأمر الذي جعلها تتصف بالحركة والمرونة – في بعض الأحيان - كما ولد لديها قدرة هائلة على ضم تلك التباينات التي أفرزتها الاتجاهات المختلفة على نحو يذيب التعارضات الفجة. وقد نشأت عن ذلك أن انتهت إلينا الفلسفة الهندية على نحو بالغ التعقيد والغموض. بيد أن في الإمكان تتبع بعض السمات العامة التي هيمنت على الفكر الهندي رغم اختلاف مذاهبه واتجاهاته.

1- المفاهيم الرئيسية في الفكر الهندي :

تعد الفلسفة الهندية فلسفة روحية، حيث تمركزت حول المحور الديني أو بتعبير آخر حول الماورائيات، ومن ثم نادراً ما تجد اتجاهاً لا يتضمن معتقدات تتعلق بالإله ودوره وعلاقته بالفرد، الأمر الذي أصبحت معه كل المذاهب الفلسفية واقعة في قبضة الدين، فامتزجت الفلسفة بالطقوس والتجارب الصوفية بالأخلاق. ولعل هذا الوضع يرجع إلى أن الدين الهندي يُدشن ضروريات ثلاث أمام الفرد : أولها أنه يفرض على العقل البشري الإيمان بحالة من الوجود الكوني الشامل تعلو على وجوده المادي، على أن هذا الوعي أو الوجود الكوني هو مصدر كل شيء. ثانياً: يفرض الدين على الفرد ضرورة الوعي بذاته الحقة وتهيئتها للاتصال بذلك الوعي الكوني. ثالثاً: طرح وسائل التهذيب الذاتي والروحي من أجل الوصول إلى حالة وجودية أسمى مما هو عليه.

وبناء على ما سبق، فقد أصبحت الفلسفة الهندية – في قسم كبير منها –

فسلفة باطنية، ومما يؤيد هذا الرأي أن المدارس الفلسفية التي سعت لبيان حقيقة العالم الخارجي لم يكن هدفها الإصلاح بقدر ما سعت إلى هدمه ونفيه باعتباره «مايا» Maya أي وهم. فالفلسفة الهندية على اختلاف اتجاهاتها لم تسع نحو تطوير العالم وتحويله إلى عالم أمثل، وإنما اتجهت نحو الأعماق الداخلية للفرد، كي تدربه على كيفية تجاوزه لنفسه وللعالم وبلوغ الكمال عبر سلسلة طويلة، عمليات النضال الروحى، تؤدى به في النهاية إلى الخلاص، الذي كان في الأغلب خلاصاً فردياً. وقد أفضى ذلك إلى الصاق سمة الانسحاب والنكوص بالفكر الهندي الذي أدار ظهره للواقع والمجتمع.

لم تشهد الهند عبر تاريخها القديم حركة إصلاح اجتماعي واحدة، حتى التيارات التي وصفت بالثورية ومناوئتها لسلطة الكهنة وفساد الحكام، والتي رفضت الميتافيزيقا، كي تتفرغ لإصلاح الذات الفردية، لم تهتم بالواقع الاجتماعي على النحو الذي نجده لدى غيرها من الاتجاهات الإصلاحية التي تطرح تصوراً مثالياً للفرد والمجتمع على السواء.

وهكذا ظل الدين ومبادؤه هما العامل الأساسي المهيمن على الفكر الهندي، وإذا كانت الباطنية من السمات المميزة لمعظم اتجاهات الفلسفة الهندية، فإن إرادة نفي العالم والحياة قد أفضت إلى وصفه بالتشاؤم.

غير أن الدين الهندي لم يكن ذلك الدين العقائدي المحض، وإنما كان يشبه التراكيب العقلية، فقد ضم العديد والعديد من المفاهيم والتصورات الفلسفية، ومن ثم يمكننا تصور الطابع العقلي للدين الهندي الذي ربط التطور الديني بالتطور الفلسفي بحيث اختفت الفوارق بينهما .وتولد عن ذلك أن الفلسفة لم تقتصر على المعرفة المجردة، نظراً لأن الدين تحقُق، وإنما سعت نحو تحقق تلك المعرفة ومعايشتها، الأمر الذي جعل الفلسفة ترتبط بالحياة. ومن غير المدهش أن الفرق بين الذات والموضوع قد تلاشى فلم يعد هدف الفرد التعرف على الحقيقة المطلقة فقط، وإنما يسعى لتحققها والتوحد معها.

وانطلاقاً من ذلك أصبحت مناقشة القضايا الحيوية والعملية للفرد تشكل المحور الأساسي لأغلب الفلسفات الهندية، وقد أفضى ذلك إلى ظهور بعض المفاهيم التي تكرر ظهورها عبر كافة التيارات الفكرية والدينية، ورغم أن مضمون المفهوم قد اختلف من نسق لآخر، بل داخل النسق ذاته من فترة لأخرى، إلا أنها أضحت قضايا هامة ميزت الفكر الهندي على اختلاف مراحله.

ومن بين تلك المفاهيم المحورية نجد مفهوم التحرر / موكشا Moksha[1] ويعني الانعتاق الأبدي من شقاء الحياة وألمها وبلوغ حالة الكمال التي – في الأغلب – تفيد التوحد مع المطلق. لقد كان الخلاص الهندي ثمرة الوعي العميق بعيوب الحياة الدنيوية إذ أن فقدان الأمل في هذا العالم قد أفضى إلى تولد الشعور باليأس والقنوط الذي دفع كثيرين إلى العيش حياة الزهد والتقشف. ورغم أهمية المفهوم على الصعيد الديني والفلسفي، إلا أن مضمونه والوسائل المحققة له قد اختلفت باختلاف المذاهب الفكرية بل وأيضاً داخل المدرسة الواحدة. فقد اختلف مفهوم التحرر في البرهمانية القديمة عنه في الهندوسية نظراً لما استحدثته الأخيرة من تعاليم جديدة نتيجة احتكاكها بالبوذية والمسيحية.

ومن بين المفاهيم الأخرى التي لعبت دوراً بالغ الأهمية في حياة الشعب الهندي، على سبيل المثال الحصر – مفهوم التناسخ Samsara. والمعنى اللغوي للنسخ هو إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه، والشيء ينسخ الشيء نسخاً أي يزيله ويكون مكانه[2].

بيد أن هذا المفهوم كان من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور مبدأ نبذ الحياة وإنكار الذات من أجل التحرر. والتناسخ في الهند ليس فقط مجرد انتقال للروح من جسد لآخر، وإنما كان دليلاً على سريان قانون الجزاء[3]. فالحياة قصيرة، وقد تنتهي حياة الفرد دون أن ينال جزاء ما عمل، لذا لا مفر من وجود دورات أخرى للحياة، كي ينال خلالها ثمار أعماله .

---

(1) تعد موكشا Moksha كلمة سنسكريتية تعني التحرر / العتق وهي حالة لا ترتبط بمكان ما أو حتى زمن محدد. وقد عرف دسجوبت التحرر / موكشا بأنها حالة من الغبطة التي لا تنضب، وهي مرحلة يبلغها الإنسان عندما يدرك ذاته الخاصة ومن ثم يعي حقيقة وجوده الإنساني. انظر: Surendranath Dasgupta: A history of Indian philosophy., Matilal Banar sidass, Delhi, 1922 , Vol. I , p. 58

فيدانت : فلسفة الهند الأخلاقية والدينية، مجلة ثقافة الهند، يصدرها مجلس الهند للروابط الثقافية، المجلد الثاني يونيو 1951، العدد الثاني ص 44، 45 .

(2) ابن منظور : لسان العرب، مصدر سبق ذكره، ج6، مدخل نسخ، ص 447.

(3) التناسخ هو انتقال النفس بعد الموت إلى جسد آخر نباتي أو حيواني أو بشري، والانتقال إلى جسد بشري يدعى تناسخ أما الانتقال إلى جسد حيوان فيدعى مسخ، وفسخ إذا حدث الانتقال لنبات، انظر: مراد وهبة : المعجم الفلسفي : دار الثقافة، الطبعة الثالثة، 1979 حرف « ت »، ص 131.

وترتب على ظهور مفهوم التناسخ، ومن أجل ضمان فاعليته، مفهوم «الكارما» Karma ويعني «قانون العقل الذي يحدد نوع الحياة المقبلة للروح عند موت الفرد».[1]

وقد بلغ ارتباط المفهومين معاً إلى الحد الذي أصبح من الصعب فهم أحدهما بدون الآخر، فإذا كان مصير الإنسان يتحدد وفقاً للكارما فإن التناسخ هو ما يضمن تنفيذ الثواب أو العقاب عبر دورات حياتية متتالية.

وفي ظل التقسيم الطبقي للمجتمع الهندي ظهر مفهوم آخر وهو مفهوم «الدَهَارما » Dharmma[2] ويعني القانون، وهو يفرض على الفرد ضرورة الالتزام بقوانين الطبقة التي ينتمي إليها، وقد بلغت أهمية طاعة القوانين إلى أن أصبح الالتزام بها سلوكاً مقدساً يخطو بالفرد تدريجياً نحو التحرر من كل من الكارما والتناسخ ومن ثم كانت الدَهَارما هي ما يحقق التوازن بين الطبقات وأيضاً التوازن في حياة الفرد نفسه.

كانت رغبة العقل الهندي في الوصول إلى حالة أسمى هي الدافع للبحث عن روح تقع وراء العقل، والجسد، روح تتجاوز النسبي وكل ما هو زائل فظهر مفهوم « البرهمان » ثم مفهوم «الأتمان » تعبيراً عن ذلك الكائن المتجاوز للمظاهر الحسية، والذي يُعد في ذات الوقت مباطناً ومفارقاً للأشياء. ويشير الأتمان Atman إلى الروح الفردية المقدسة الكامنة في أعماق الإنسان، أما البرهمان Brahman فيعني القدرة الكونية المنتشرة في كل أنحاء الكون، والتي تعد المظاهر الكونية مجرد تجليات لها[3]. بيد أن الآراء قد تباينت بصدد علاقة الروح الفردية بالذات الكونية، الأمر الذي جعل الفلسفة الهندية تبدو وكأنها تجمع بين الطبيعة والبشر والآلهة في كل واحد.وقد أدى ظهور مفهوم « الواحد الأبدي المباطن والمفارق» إلى نشأة اتجاهات فلسفية عديدة، منها مذهب وحدة الوجود، ومذهب الأحادية.

---

(1) عبد المنعم الحفني : المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، سنة 1990، حرف « ك »، ص277.

(2) K. M. Mushi: Indian Inheritance, arts, history and culture, Vol. 11, Bombay, 1956 , p. 1. 9.

(3) Charles A. Moore : The Indian Mind, Essentiah of Indian philosophy and culture, University of Howaupress, 1967, pp. 42 , 55.

وما من شك في أن مناقشة تلك الأفكار والمعتقدات تعد موضوعاً شائكاً، نظراً لكثرتها وتداخلها، الأمر الذي جعلها تبدو غامضة ما لم تدرس خلال مراحل تطورها المختلفة. وهنا يجدر بنا ألا ننسى أن تلك المفاهيم، التي تشكلت عبر تاريخ الهند الطويل، قد بلورت مفهومها عن القومية، ذلك المفهوم المنبثق عن تقديسها لتراثها المتدفق بفعل عمليات الإحياء والتجديد المستمرة، ومن أجل مزيد من الإيضاح لتلك التراكيب الدينية، والتي أفضت إلى ظهور تصورات فلسفية مجردة في مذاهب الفلاسفة وتفسيرها للكون والإنسان، لا بد من رصدها عبر المراحل المختلفة لتاريخ الهند الفكري.[1]

2- مراحل الفكر الهندي وخصائصه الفلسفية:

عادة ما يقسم تاريخ الهند من حيث إبداعاته الفلسفية إلى أربع مراحل رئيسية تندرج تحت كل مرحلة منها عدد من المؤلفات التي تشكل المعالم الأساسية لتلك المرحلة.[2] ومن اللافت للنظر أن أغلب تلك المؤلفات وخصوصاً القديم منها وضعت لها تواريخ تقريبية، فقد كانت تلك التحديدات الزمنية محاولة من جانب العلماء للربط بين العمل والظروف التي ساهمت في نشأته.

---

(1) يكفي هنا الإشارة التوضيحية إلى أهم المفاهيم في الفكر الهندي. أما عملية رصد تطور تلك المفاهيم عبر المذاهب المختلفة فسوف نتعرض لها بالتفصيل في حينه، عبر فصول الرسالة.

(2) أكد على هذا التقسيم كلاً من شارلز مور واردا كرشنا، جون كالور، ولا يستثنى من تلك المجموعة إلا غوستاف لوبون الذي قسم مراحل الفكر الهندي إلى ست مراحل وليس أربع مراحل، وبجانب ذلك وجد تقسيم آخر للهند على أساس الدين، فانقسم تاريخها إلى فترة إيمان وفترة إلحاد ثم فترة إيمان أخرى، ووفقاً لهذا التقسيم بدا التراث الهندي متشعباً بين ما يسمى بكتب الوحي Sruti وكتب التذكر smriti، وتتألف المجموعة الأولى من كل المؤلفات التي لا تعد إبداعاً بشرياً وإنما قد أوحي بها إلى الريشيس Rishis وتعني الحكماء المؤهلين لتلقي الرسالة الألهية، وتضم هذه المجموعة نصوص الفيدا الأربعة والشروح المدونة بالنثر وهي البراهماناس والارانيكاس والأوبانيشاد، أما المجموعة الثانية Smriti فهي تمثل الإبداع البشري ويندرج ضمن تلك المجموعة كل التراث الهندي الذي ينسب للبشر انظر: John M. Kaller: Oriental philosophy . united states of America incanda, 1985, p. 14. ورادا كرشنا وتشارلزمور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية، 1967، ص7 – 12.

تبدأ أولى مراحل التاريخ الهندي بما يعرف « بالعصر الفيدي » والذي يؤرخ له بعام 2500 ق.م ويمتد حتى عام 600 ق. م، وهي المرحلة التي تشكلت خلالها أسس الفلسفة الهندية، بجانب أنها شهدت استقرار الجنس الآري وتأسيسه للحضارة الهندوآريه.

وتعد الكتب المقدسة هي المصدر الوحيد الذي نستشف منه ملامح تلك الفترة التي مارس خلالها التفكير الأسطوري تأثيراً كبيراً على شتى مجالات الحياة، مما جعل تلك الفترة تمثل تداخلاً بين الدين والخرافة والسحر والفلسفة، ومن ثم فعلينا أن نتحفظ كثيراً بتسمية تلك المراحلة بعصر فلسفي وخصوصاً في بداية تكونها الفكري، إذ أن الصراع من أجل البقاء والسعى وراء متطلبات الحياة اليومية كان هو الشغل الشاغل للعقل البشري آنذاك، مما أدى إلى هيمنة النزعة المادية — على تفكيره — التي تطورت فيما بعد تدريجياً نحو التجريد والمثالية.

ومن أهم مؤلفات تلك المرحلة نصوص «الفيدا» Veda المقدسة بأقسامها الأربعة وما ترتب عليها من نصوص أخرى تدعى براهماناس Brhmanas وآرانياكاس Arnyakas، وهي بمثابة شروح لنصوص الفيدا وتضم تلك الفترة أيضاً ما يعرف بالأوبانيشاد Upanishads والتي تعد نمطاً مختلفاً تماماً عن بقية الأدب الفيدي، حيث تمثل نضج الفكر الهندي وانتقاله من الشرك والتعدد إلى الأحادية فالتوحيد.

أما ثاني مراحل التفكير الهندي، فتتمثل فيما يعرف « بالعصر الملحمي » وهو يبدأ من عام 600 ق.م حتى 200 م، وتتسم تلك الفترة بهيمنة الطابع الوصفي لعادات ومثل الشعب الهندي بجانب تدشين القوانين التي نظمت حياة ذلك الشعب، وتعود تسمية هذه الفترة إلى ظهور أعظم الملاحم التي عرفتها الهند وهي ملحمة « المهابهارتا Mahbaharta وملحمة الرامايانا Ramayana » اللتين نالتا شهرة كبيرة.

وتكمن أهمية هاتين الملحمتين في كونهما يتضمنان بعض الأحداث التاريخية التي مرت بها الهند قديماً، كتعرضها لغزو الخارجي أو لقيام الحروب الداخلية، هذا بجانب أنهما قد حولا مسار التفكير الفيدي بإدعائهم ظهور الآلهة مجسدين في صور بشرية لتبليغ الرسائل السماوية المقدسة. وهكذا كانت تلك الملاحم خلطاً بين التاريخ والأساطير.

تضمن العصر الملحمي أيضاً ما يعرف بأدب « الساستراس Sastras »

وهو نمط من الأعمال الأدبية التي تتعلق بالقضايا السياسية والأخلاقية، ومن اشهر ما ظهر ضمن هذا الأدب قوانين «مانو» التي تضمنت الكثير من تفصيلات المجتمع الهندي، وبالأخص علاقة الحاكم بالرعية.

بيد أن إبداع العصر الملحمي لم يقتصر على الأعمال السابقة فقط، وإنما شهد ظهور ما يسمى بالمذاهب الإلحادية والمتمثلة في المذهب المادي «كارفاكا» Karvaka والمذهب البوذي، هذا بجانب أنه شهد البذور الأولى للمذاهب الفلسفية الستة التي وإن عارضت التراث في بعض جوانبه، إلا أنها احتفظت ببعض محتوياته كي تنال رضى العامة والخاصة. وهكذا اتصفت هذه المرحلة من مراحل تطور التفكير الهندي بتنوع الآراء والاتجاهات، بجانب هيمنة سمة التجريد والعقلانية على أغلب القضايا موضوع النقاش. فالعصر الملحمي شغل حيزاً زمنياً تميز بالإخصاب والفاعلية العقلية، ومن ثم كان أغنى عصور الفكر الهندي وأخصبها.

تبدأ ثالث مراحل الفكر الهندي «عصر السوسترا» في حوالي القرن الأول أو الثاني ق.م، ويمتد حتى القرون الأولى للعصر المسيحي. ومن أهم ما يميز عصر «السوسترا» Sustra اكتمال تعاليم المدارس الفلسفية الستة وتدوينها.

كان نمط الكتابة الذي تم به صياغة أعمال تلك المذاهب الستة يدعى بأسلوب «السوترا»[1]؛ والسوترا تعني الأقوال المأثورة أو هو أسلوب شديد الاختزال والاختصار، ونظراً لهذا الإيجاز أضحت مؤلفات تلك المدارس بالغة الغموض، الأمر الذي اقتضى ضرورة وجود تفسيرات تحليله لبيان المعنى المقصود، وبمرور الوقت أصبح من المتعذر قراءة السوترات بدون التعليقات التي دونت لها. وفي ظل تعدد الإتجاهات وتباين المذاهب الفكرية نشبت صراعات فكرية عنيفة بين المدارس الفلسفية الست، حيث صارع كل منها للظهور في صورة الحارس الأمين لروح النصوص الفيدية المقدسة مع رشق المدارس الأخرى، والمتعارضة معها، بتهمة الإلحاد، والخروج على النص.

(1) ويبدو أن السوترا كنمط للكتابة قصد به تفسير وشرح التعاليم في صورة مواعظ، الأمر الذي أدى إلى تسمية كل الأعمال المدونة في شكل مواعظ - بما فيها مواعظ البوذا - باسم السوتاس أو السوتراس. انظر: Max Muller: Indian philosophy, Susil Gupta (India) ltd, 1899, Vol. 1, p. 82.

وقد أفضت تلك الصراعات إلى نضج القضايا المطروحة للنقاش ونزعها نحو التجريد، كما هيمنت روح النقد والحوار على تفسير شتى المعضلات الفلسفية.

اختصت كل مدرسة بفرع من فروع العلوم العقلية، فعلى سبيل المثال اهتمت مدرسة « النيايا » Nyaya بالتحليل المنطقي لوسائل المعرفة، واتجهت مدرسة « الفايشيسكيا » Vaisesika نحو تحليل خصائص الأشياء لبيان ما يميزها عن بعضها. وقد سعت مدرسة «السامكهيا » samkahya لتفسير العالم عن طريق التفرقة بين ما هو نسبي زائل، وما هو مطلق، أي بين الظاهر والباطن، أما «اليوجا» Yoga التي اتخذت من التأمل المجرد منهجاً لها، فقد سعت نحو صفاء الذات.

وشرعت «الميامسا » Mismamsa نحو تدعيم التعاليم الفيدية المقدسة، مع وضع الوسائل التي يمكن بها معرفة الحقيقة المطلقة، واتخذت «الفيدانتا» Vedanta من نصوص الأوبانيشاد نقطة انطلاقها نحو بيان طبيعة الجوهر المتعالي Transendental والمتجاوز لكل ما هو نسبي، مع تحديدها لطبيعة العلاقة بين المطلق والنسبي، المقدس والدنيوي.(1)

وبجانب المدارس الفلسفية سابقة الذكر ظهرت في الهند مدرسة غلب عليها الطابع المادي وعرفت بمدرسة «الكارفاكا» karvaka وعلى الرغم من ظهور مدرسة الكارفاكا في نفس الفترة التي ازدهرت خلالها المدارس الست الأخرى، إلا أنها نادرا ما تصنف بينهم كواحدة من المدارس التي مارست تأثيراً على العقلية الهندية، ولعل ذلك يرجع إلى أن الكارفاكا قد أنكرت سلطة الفيدا المقدسة ورفضت اتخاذها نقطة بداية لمناقشتها الفلسفية الأمر الذي جعلها منبوذة من سائر التيارات الفكرية والدينية، بل وعجل بزوالها من الهند.

تلي الفترة الأساسية السابقة رابع مراحل الفكر الهندي، وهي ما تعرف «بالعصر المدرسى» والتي يؤرخ لها بالقرن الثاني الميلادي. يطلق على العصر

(1) تباينت آراء الباحثين بصدد تحديد التتابع الزمني للمدارس الست سابقة الذكر، فقد التزم بعضهم بالترتيب الذي اشرنا إليه بالمتن في حين وضع فريق آخر ترتيباً مغايراً يبدأ بالسامكهيا بوصفها الأقدم وتليها اليوجا، ثم الميامسا، فالفيدانتا وفي النهاية تأتي الفايشيسكا والنيايانا، انظر: Radakrishna: Indian philosophy, op. cit., p. 58.

المدرسى فترة التعليقات، نظراً لأنها تضمنت ظهور العديد والعديد من التعليقات التحليلية لإنتاج المدارس الفلسفية الست، ومن ثم فإنها تمثل استمرارية تطور المذاهب الفلسفية حيث أن المذهب الواحد أصبح له أكثر من تفسير، نظراً لتلك التعليقات التي ألصقت به.

ومن أهم التعليقات التي برزت خلال العصر المدرسي هو تعليق شنكرا Sankara في القرن 8 ق.م، وتعليق راما نوجا Ramanuya في القرن الحادى عشر، وقد اختصا بتحليل منهاج الفيدانتا كما دشنه الفيلسوف بادرايانا Badarayana[1]. بيد أن التلميذ قد فاق أستاذه، وأسس شنكرا اتجاهاً متميزاً جسد خلاله قمة التطور الروحي والعقلي للفلسفة الهندية. وهكذا، فإن تلك المرحلة ولدت في الهند نهضة فكرية من خلال المناقشات الفلسفية الجادة التي احتدمت بين التيارات المختلفة وتألقت تلك النهضة مع تدشين شنكرا لفلسفة الأدفيتا Advita/ فلسفة الأحادية التي تمحورت حول البرهمان بوصفه الحقيقة الجوهرية الفريدة والروح الأسمى.

وقد امتدت هذه المرحلة حتى وقوع الهند في براثن الاستعمار البريطاني، مما أدى إلى ازدياد احتكاكها بالغرب، وقد تولد عن ذلك نهضة فكرية كبرى تمثلت في ظهور العديد من الترجمات، سواء ترجمة التراث الهندي للغة الإنجليزية أو ترجمة الفكر الغربي باللغة السنسكريتية. ومن ثم شهدت الهند خلال تلك الفترة إحياء للتراث على ضوء المناهج الجديدة المنقولة عن الغرب. وقد برز من بين المساهمين في حركة الإحياء تلك كل من غاندى، طاغور، وراداكرشنا.

3- الكتب المقدسة، تعريف المصطلح وتصنيف الاتجاهات:

إذا كانت المرحلة الأولى من مراحل تطور الفكر الهندي عادة ما تبدأ بما يسمى العصر الفيدي، فلا شك أن هذا العمل الذي عرف « بالفيدا » قد لعب دوراً هاماً في تاريخ الهند قديماً وفي تحديد مسيرتها وخصوصية ثقافتها حديثاً.

تكمن أهمية الفيدا[2] في أنها تمثل أقدم الأعمال التي تصور لنا أفكاراً

---

(1) بادارياتا هو مؤلف البراهما سوترا Brahma - sutra وهو النص الذي تأسست عليه مدرسة الفيدانتا، ومن خلال عمله هذا يبدو أنه كان موحداً، وقد تم تأليف هذا العمل في فترة تسبق تأليف البهاجفادجيتا.

(2) كلمة فيدا Veda تعني المعرفة المقدسة أو الكلمة الأبدية المسموعة التي هبطت على

=

ومعتقدات الآريين الأوائل حينما استوطنوا الهند، ومن ثم فهي تجسد ذلك الأدب الآري الذي ظل لقرون طويلة يُنقل شفاهياً من جيل لآخر، وبمرور الوقت أصبحت الفيدا هي العمل الأساسي الذي تأسست عليه الهندوسية.

تندرج الفيدا تحت ما يسمى بالأدب الملهم sruti أو shruti[1]، وقد أدى هذا التصنيف إلى قدسية هذا العمل الذي اعتقد أنه منتج إلهي أوحى به إلى عدد من الحكماء القديسيين بالحفاظ عليه ونقله إلى المريدين شفاهياً.

تعد الفيدات حشد من الترانيم والابتهالات التي أعدت خصيصاً لتسبيح الآلهة واسترضائها، إلا أن الأجزاء الختامية لها تضمنت طرح لبعض المناقشات الفلسفية الهامة والتي غلب عليها الطابع الكوني، هذا بجانب تعرضها في بعض أجزائها لجوانب عديدة من حياة الشعب الهندي آنذاك، مما أدى إلى تنوع موضوعاتها التي تكشف عن أن الفيدا لم يتم تأليفها في مرحلة زمنية واحدة. بيد أن ألوهية المصدر والفشل في وضع تاريخ زمني دقيق لها أدى إلى الاعتقاد بأنها أزلية وربما تعود إلى بداية الخلق.[2] على أن تلك القدسية قد أدت إلى تسابق الاتجاهات الفلسفية لتحليل أفكارها ومعتقداتها كي تكتسب بذلك شرعية وجودها ومصداقيتها، ومن ثم أصبحت الفيدا المصدر الحي دائم التدفق لكل العلوم والمنبع لكل إنتاج أدبي.

وغير خافٍ أن تلك الترانيم رغم قدمها إلا انها تضمنت أفكاراً عميقة تعد وليدة تفكير وتأمل للحياة وعله ما يحدث في العالم، ومن ثم لم تقتصر الفيدا على بيان أثر الظواهر الطبيعية على مجرى الحياة اليومية بل سعت للبحث عن العوامل التي تكمن وراء تلك الظواهر. ولذلك اتسمت نصوص الفيدا بالطابع الحركي حيث كانت الآلهة أدوات تقع خلف الظواهر لتحركها.

=

الحكماء/ الريشيس Rishis، ومن ثم فإن أسماء الريشيس التي ترد في النص ليس إشارة إلى مؤلفيها بل هي أسماء من أوحى لهم بالنص من جانب القوة العليا.

(1) سروتي/ شروتي يندرج تحتها كل الأعمال التي لا تعد من إنتاج البشر، وهي أيضاً تعني الأعمال التي لم تعد للتدوين وإنما للسمع فقط .

(2) حدد بعض العلماء زمناً تقريبياً للفيدا في حوالي المليون الثاني ق.م وبذلك تعد أسبق من الأشعار البابلية، وفريق أخر ومنهم ماكس موللر ينسب الفيدا إلى عام 1200 ق.م. انظر: Max Muller: Indian Philosophy , op. cit., Vol. 1. pp. 2, 3.

لم يكن كتاب الفيدا المقدس كلاً واحداً وإنما كان مقسماً إلى أربع مجموعات / سامهيتاس Samhitas[1]، هي الريج فيدا Rigveda، ساما فيدا Sama veda، ياجور فيدا Yajar veda، وأتارفا فيدا Atharva veda وهي تنتمي إلى مراحل متباينة زمنياً[2].

تعد الريج فيدا من أقدم الأجزاء وأكثرها قيمة وهي تتألف من 1017 ترنيمة المعدة للتلاوة في مناسبات بعينها، وهي بمثابة الإنجيل الأول للعقيدة الهندوسية. تنقسم الريج فيدا إلى عشرة أجزاء/ ماندلاس Mandalas، وتحتوي كل ماندلا على عدد من السوكتاس Suktas، والسوكتاس هي الأناشيد التي تنسب إلى الريشيس.

أما الياجورفيدا،[3] وهو الجزء المختص بممارسة الطقوس، فتختص بالجانب القرباني المتضمن في الاحتفالات الدينية.والنص في أغلبه مستمد من الريج فيدا بجانب بعض الأناشيد التي تخص العمل ذاته. وتعكس الياجور فيدا الفترة التي شهدت ازدياد قيمة القربان وهيمنته على كافة مجالات الحياة، حيث أصبح وسيلة اتصال بين السماء والأرض، فقد استخدم القربان للتأثير على القوة الكونية واسترضائها من أجل تحقيق متطلبات الفرد، وتشترك السامافيدا مع الياجور في تدعيم سلطة القربان التي تعد في الأساس وليدة تعقد القضايا الدينية.

وإذا كانت الساما تهتم بممارسة الطقوس الدينية، فإن القسم الأكبر منها مقتبس من الريج فيدا. وبالأخص أناشيد الماندلا التاسعة التي تتعرض لشراب السوما وكيفية استخدامه أثناء أداء الطقس، أما الأتارفافيدا، فهو يعكس أكثر

(1) سامهيتاس تعني أناشيد فردية وجماعية أعدت للغناء وهي مدونة بالشعر.

(2) ظلت الفيدا والأجزاء الأربعة المكونة لها تنقل شفاهياً حتى بعد الميلاد، ولكن حتى بعد التدوين حرصت المدارس البرهمانية - وعلى رأسهم الكهنوت - على الالتزام بمبدأ عدم شيوع مبادئ الفيدا وسط العامة، وهكذا ظلت تعاليم الفيدا محصورة داخل فئات محددة وتنقل في سرية تامة، تماماً كما منع الإنجيل عن السواد الأعظم من جمهور الكنيسة الكاثوليكية.

(3) Yajur هو الاسم الذي يطلق على الصيغ القربانية التي تتلى في الأضحيات وهي تستمد من الجذر Yaj ويعني التضحية انظر:

Radakrishna: Indian philosphy, Vol. 1 , op. cit., p. 64

مراحل الفكر الهندي بدائية، حيث يصور عبادة بعض طبقات الشعب للعفاريت والأوراح الشريرة التي قد تؤذي الأفراد وتؤثر على حياتهم، لذلك فالنص يستخدم بوصفه تعاويذ وأدعية لحماية النفس من المرض والسحر والنفوس الخبيثة، وهكذا أصبح العمل خليطاً بين السحر والمارسات البدائية الغامضة.[1]

غير أن الأمر لم يقتصر على التقسيم الرباعي سابق الذكر، وإنما وجد تقسيم آخر لكل قسم من أقسام الفيدا الأربعة، حيث أعلن عن وجود أقسام ثلاثة، هي المانتراس Mantras، البراهماناس Brahmansa، والأوبانيشاد Upanishad، والمانتراس هي ذاتها السامهيتا وهي تشير إلى تلك الأجزاء من الأدب الفيدي، التي تتعرض للدين الطبيعي والمدونة بالشعر، إذ أن كلمة مانترا/ منترا تعني الأجزاء المعدة للإنشاد من الترانيم الدينية.

أما البراهماناس،[2] فهي تراتيل نثرية تمثل أقوال الكهنة والأجزاء المتعلقة بالواجبات الدينية والمبادئ الملزمة، لذلك يمكن وصفها بأنها مقالات لاهوتية. وهكذا فإذا كانت السامهيتا تمثل إبداع الشعراء، فإن البراهماناس تعد من إنتاج الكهنة، حيث اهتمت ببيان المغزى المقدس للطقوس.

وإذا كانت السامهيتا تختص بالدين الطبيعي ومن ثم سيطرت عليها التعددية، فإن البراهماناس تجسد مفهوم التوحيد من خلال تأسيسها للدين القانوني[3]. إلا أن تلك الفترة لم تشهد تطوراً لمفهوم التوحيد بالدرجة التي تسمح بظهور مفهوم الإله الأعلى السامي، وإنما اقتصر الأمر على مفهوم الفيسفا كارمن Visva Karmn الفاعل لكل شيء، وقد كان هذا المفهوم تشخيصاً للقدرة الكلية التي هي من أخص سمات الآلهة.

---

(1) ويرى البروفيسور ماكدونيل أن الريج فيدا تتعامل مع كبار الآلهة كما تم تخيلها وكما تمت صياغتها من جانب الكهنوت الهندي، في حين أن الأتارفا تتعامل مع قضايا السحر والتعاويذ، وهي بذلك تتضمن التصورات التي تعكس أدنى مراحل التأمل انظر: A.A. Macdoncl l: History of Snskrit literaturc. نقلاً عن:
Surcndranath dasgupta: History of Indian philosphy. Vol.1,op.cit., p.12.

(2) تشير كلمة « البراهماناس » إلى طبقة الكهنة البراهمانية، وهي الطبقة التي كانت تشرف على أمور التعليم والأعداد لأبناء النبلاء، والبراهمانيين أنفسهم كان يطلق عليهم براهماناس نظراً لأنهم كانوا مستودع الحكمة والخبرة..

(3) Radkrishna. Indian Pilosphy. Vol. 1 . op. cit.. p. 65.

وقد ظهر نمط آخر من المقالات تدعى « الأراياناكـاس » Aranyakas أو مقالات الغابة، وهي أعـمال تخـص كبـار السـن الـذين اعتزلـوا العـالم بسـبب عجزهم عن التفاعل مع أحداثه. لذلك قرروا الانسحاب ليبدأوا مرحلة جيـدة من التأمل حول الأمور الرمزية.

وقد كانت تلك النصوص التي يلقنها النساك لتلاميذهم في الغابة خطوة نحو اليوجا والتأمل المجـرد اللـذين شـكلاً جـوهر الأعـمال الفلسـفية التاليـة. والأرانيا كاس وفقاً لموضـوعاتها تعـد حلقـة وصـل بـين طقسـية البراهمانـاس وفلسفة الأوبانيشاد، التي كانت صـرخة ضد الدين الطبيعي، ومن ثـم مهـدت البراهماناس وفلسفة الأوبانيشاد أو التأمـل الفلسـفي المجـرد والـدين الروحـي ببعده عن العبادات الشكلية، وهذا بالفعل ما يعكس التطـور الطبيعـي للأديـان من الخارج إلى الداخل.[1]

وغير خاف أن نمو التأمل والتفكير المجرد قد أدى بالتـدريج إلى ضـعف قيمة الطقوس الفيدية المعقدة، التي أدرك الفرد خلال تعقيـداتها عقـم نتائجهـا، وقد أفضـى تأمل الذات الإنسانية واعتبارها جزءاً من الذات المطلقة إلى ظهـور الوحدانية التي تبلورت عبر نصوص الأوبانيشاد وبلغت أوجها في الفيدانتا.

أما الأوبانيشـاد Upanishad وهي ثاني النصوص المقدسة التي ازدهـرت خلال العصـر الفيدي، فإن التاريخ الأكثر احـتمالات لهـا هـو عـام 800 ق.م، وهي أيضاً تندرج ضمن الأدب الفيدي السابق باعتبارها مكملة له، ونظراً لأنها تحتوي على نصوص تتعلق بالذات والحقيقة الجوهرية للأشـياء فهـي تعـد أكثـر

---

(1) ويـرى ديوسـين Deussen : أن إمعـان النظـر يكشـف لنـا عـن أن الأريناكـاس والأوبانيشاد يمثلان مرحلتين من مراحل التطور التي يمر بها الإنسـان الهنـدي، فـإذا كانت حياة الفرد تنقسم إلى مراحل أربع تبدأ بمرحلة التعلم « براهما كارين » Brhma Carin، ثم مرحلة تكوين الأسـرة جريها سـذا Grehasatha، ثـم مرحلـة فانابراسـذا Vanaprastha، والتي تحتم على الفرد اعتزال أسـرته والعيش في الغابة، حيث يكـرس كل وقته للتهذيب الروحي والتأمل، وتأتي في النهايـة مرحلـة السـانياسـن Sannyasn حيث تتحقق العزلة عملياً وتنطلق الروح نحو المتعالي/ الترانسـتندالي. وبـذلك فـإن الاراياناكاس تمثل مرحلة الفانابراسذا، والأوبانيشاد، وتمثل مرحلة السـانياسـن، ومـن هنـا نشـأ ارتبـاطهما معـاً. انظـر: Paul Deussen: The philosphy of upanishad, Dover publications, inc., New York, 1966 p. 4.

أجزاء التراث الفيدي تفلسفاً. ومن ثم كان المحور الأساسي لتلك النصوص هو تحديد طبيعة ذلك الذي تنتظم به الأشياء.

وردت كلمة أوبانيشاد عبر النصوص بمعنى التعاليم المقدسة السرية وكذلك بمعنى المعرفة التي يتم بها القضاء على الجهل ومن ثم الترقي نحو البرهمان.[1] إلا أن المعنى الحرفي للكلمة كما يشير إلى ذلك تحليل العلماء الهنود أنفسهم قد استمد من المقاطع upa وتعني القرب، و ni وتعني الأسفل، و Shad وتعني الجلوس، أي جلوس المريد بالقرب من المعلم، لتلقى التعاليم السرية منه[2].

بيد أن السرية التي ألصقت بالنص كانت من صنع طبقة الكهنة التي خصت نفسها بتلك التعاليم التراثية دون سائر طبقات المجتمع، وتعلن إحدى نصوص الأوبانيشاد المسماة آيتريا أرانيكا Aitareya Aranyaka عن تلك السرية في قولها: « يجب على المعلم ألا ينقل تلك التعاليم إلى من هو ليس بتلميذ مباشر له، أو لمن لم يقض عاماً كاملاً في منزل معه، أو إلى من لم يؤهل نفسه كي يصبح معلماً»[3].

ومما يذكر أن هناك بعض نصوص الأوبانيشاد قد دون بالنثر والبعض الآخر دون بالشعر، وقد بلغ العدد الاجمالي للنصوص مئة وثمانية نصاً، على أن من بين هذا العدد الضخم اثنى عشرة نصاً- وأحيانا يشار إلى ثلاثة عشر نصاً - قد نالت مكانة الصدارة باعتبارها الأكثر أهمية[4]. غير أن نصوص الأوبانيشاد

---

(1) تعرض شنكرا في تحليلاته الواردة في الفيدانتا سوترا لمعنى الأوبانيشاد موضحاً إياه بالتأمل المجرد والورع الذي به يصل الفرد إلى معرفة البرهمان، حيث رأى أن معرفة البرهمان تسمى أوبانيشاد وأن من يكرسون أنفسهم لتحقيق تلك المعرفة يتلاشى الموت والفناء بالنسبة لهم، إذ أن الأوبانيشاد / معرفة البرهمان تدمر الجهل وتقرب الفرد من الحق والصواب، انظر: Vedanta Sutra: trans. By George Thibaut. part 1 . Dover publications. inc. New York. 1962 . I 1. 3. + I. 1. 4.

(2) Morris Jastrow: History of Religions. op. cit.. p. 217.

(3) The Upanishads. Ait. Ar.. trans. by . Max Muller. New York. 1962. 111. 2. 6.9.

(4) يقسم العلماء – وعلى رأسهم ديوسين Deussen نصوص الأوبانيشاد كالآتي:
نصوص نثرية قديمة وتضم: برهاد آرانياكا، شاندوجيا، تايتريا، كاوسيتاكي، وكينا.
نصوص شعرية: أشيا، كاذا، مونداكا وسفيتا سفاتار.

=

- على غرار الفيدات- لا يمكن النظر لها باعتبارها نسق فلسفي متناغم الأجزاء، كما أنها لا تخص فترة زمنية بعينها أو حتى مبدع واحد، فالنص الواحد قد يعرض للرأي ونقيضه في ذات الوقت، كما أن الإطار النسقي اختلف من نص لآخر، الأمر الذي أدى إلى اختلاف النصوص فيما بينها من حيث الطول والمنهج وأسلوب العرض.

تتمحور فلسفة الأوبانيشاد على اختلاف نصوصها حول مبدأ الحقيقة الواحدة والثابتة التي لا تتأثر بالتغيرات التي تحدث في العالم الخارجي، إذ أن تلك الحقيقة هي بذاتها الجوهر العميق للإنسان. وفي إطار تلك المقولة نلتقى عبر نصوص الأوبانيشاد بحشد من المفاهيم التي ظهر بعضها خلال الفيدا- مع اكتسابها مضامين جديدة - والبعض الآخر لم يظهر خلالها. فعلى سبيل المثال لا الحصر ظهر خلال الأوبانيشاد مفهومي الكارما والتقمص بمعان جديدة عما كان عليه الأمر في الفيدا، وكذلك مذهب وحدة الوحدة والمتمثلة في تطابق الذات الفردية آتمان Atman مع الذات المطلقة البرهمان Brhman.

وإذا كانت الفيد لم تبد اهتماماً إلا بالممارسات الطقسية المعقدة التي يتم بها استرضاء الآلهة من أجل أن تحقق للمرء احتياجاته المادية، فإن الأوبانيشاد قد محت تلك الهوة التي تفصل السماء عن الأرض من خلال تأكيدها على مبدأ الوحدة الوجود، فلم يعد هدف الإنسان مقتصر على إرضاء الإله وإنما على إرضاء ذاته منه خلال اكتشافه لحقيقته الأساسية والمتمثلة في أنه يحمل بداخله جزءاً إلهياً. على أن هذا الأمر قد أفضى إلى ظهور فكرة الاتحاد بالمطلق كي يحقق الإنسان الهدف من وجوده، وتبارت نصوص الأوبانيشاد في طرح الوسائل التي تساعد الفرد على تحقيق هذا الهدف الأسمى، إلا أنها اصطدمت بأهم المعوقات

=

نصوص نثرية متأخرة: براسناو مايتريا.
وتضم هذه القائمة أكثر نصوص الأوبانيشاد أهمية والتي دون شنكرا لها تعليقاته الهامة. أما تضخم أعداد النصوص فيرجع إلى أن النص الواحد قد دون بأكثر من اسم، الأمر الذي أدى إلى ظهور قوائم مختلفة بأسماء النصوص، انظر:
Arther Berriedale Keith: the religion and philosophy of the Veda and upanishads. Vol. 32. Oxford University press. London. 1925. pp. 498-499.

– التي تحول دون تحقيق ذلك – وهي قضية العمل وما يترتب عليه من نتائج.

لقد كان القربان هو الوسيلة الوحيدة أمام إنسان الفيدا للتقرب من الله وأيضاً للتكفير عن خطاياه، فارتبط مصير الإنسان بعد الموت بمدى التزامه أو عدم التزامه بأداء القرابين المختلفة، غير أن الخوف من بطش الآلهة الغاضبة قد أدى إلى ظهور الشعائر التي أعتقد آنذاك أن لها القدرة على حماية الفرد وتحقيق مطالبه.

إلا أن الأوبانيشاد قد طورت الأمر في ظل قانون الكارما Karma[1] الذي أكد على دور الأخلاق في حياة الفرد، كما أكد على مسؤولية الفرد تجاه أعماله وتحديد مصيره، فمن عمل صالحاً نال نعمة الاتحاد بالمطلق ومن عمل شراً نال جزاء ما عمل. وتمثل جزاء المذنب في خضوعه لعمليات الولادة المتكررة متجسداً في جسد آخر، ليعاقب على ما فعل في حياته السابقة، ومن ثم ظهر دور اللامتناهي الحال في الإنسان والذي يدفعه للتعالي على العمل الفاسد وعلى ما به من تناهي ومحدوديه.

بيد أن فكرة الاتحاد بالمطلق التي دعمتها الأوبانيشاد تطورت على ضوء ظهور مفهوم الخلاص/ موكشا Moksha، الأمر الذي أدى إلى ظهور نمط آخر من الأعمال الأدبية، ذات الإبداع البشري، التي تضع أمام الفكر الهندي أطروحة جديدة تتمثل في فكرة الرحمة أو اللطف الإلهي، التي تدفع الإله لأن يتجسد في إطار عيني، ليحل أزمة البشر، بل ويخلصهم من بؤس الحياة وألمها. وهكذا يتراجع الجهد البشري أمام تدخل العناية الإلهية، وتتلاشى فاعلية البشر أمام فاعلية الرب المطلقة.

وعلى ضوء التطورات السابقة، تظهر مؤلفات ثاني مراحل الفكر الهندي ممثلة في ملحمتي المهابهارتا Mahbarta والرامايانا Ramayana اللتين تصوران تلك العطفة الإلهية. وتعكس الملحمتان تناقضات العصر الذي ظهرا خلاله،

(1) لم يكن قانون الكارما بوصفه « قانون الجزاء » أمراً استحدثته الأوبانيشاد، ولكن تمثل قانون الكارما عبر الفيدا في ظل مفهومي الجنة والنار بوصفها مقراً للروح بعد فناء الجسد، أما الأوبانيشاد فقد ربطت الكارما بالتناسخ لإبطال فكرة الجزاء في العالم الآخر والتأكيد على عودة الروح لتحقق الجزاء داخل المجال الدنيوى، وهكذا أصبحت عوالم الضوء التي ترحل لها الروح بمجرد أماكن مؤقتة، حتى يحين موعد عودتها للأرض لتحقق العدل الذي يدشنه قانون الكارما، انظر: Surendranath Dasgupta: A history of Indian philosophy. Vol. 1 , op. cit., pp. 54 - 55.

فنجد فيها السحر بجانب العلم، والشك بجانب الإيمان، والمادية بجانب المثالية، ومع ذلك فإنها يعكسان النشاط العقلي الذي اتسم به القرن السادس ق.م. لقد ظهرت الملاحم كرد فعل لإحساس الإنسان بعجزه تجاه فساد الحياة ولذلك سعت الملحمتان لتجسد صورة الإله الفعال، ليس فقط في عملية الخلق ولكن أيضاً، في حياة البشر وهو دور لم ينسب له من قبل. وهكذا شهد العصر الملحمي والعصر التالي له وهو عصر السوترا ظهور محاولات عديدة لإعادة بناء الدين، بعيداً عن شكلية الفيدا، على نحو أكثر إشباعا للروح البشرية البائسة.[1]

تروى المهابارتا قصة صراع نشب بين فرعين من أسرة ملكية واحدة، تدعى بهاراتا Baharata حول أحقية أيهما في السلطة[2]؛ وتصور الملحمة الأعمال البطولية التي حدثت في غضون تلك الحرب الكبرى.[3]

ينسب إلى فياسا Vyasa وهو شخصية أسطورية جمع أشعار وروايات تلك الملحمة. ونظراً لطول الفترة التي ظلت خلالها الملحمة تنقل شفاهية فقد تضاعف حجمها وتضخم، بحيث أصبحت تضم موضعات شتى في التاريخ والميثولوجيا والسياسة والفلسفة.[4] أما بخصوص الدين فنحن نلمح تردد

---

(1) يقسم رادار كرشنا تلك الفترة إلى ثلاثة أطوار هي:
المذاهب الثورية وتضم المادية، الجينية والبوذية وهي أعمال تخص القرن السادس ق.م.
الملحمتان وتجسيدهما للمنقذ، ورغم اشتمالها على بعض أحداث العصر الفيدي، فإن هناك من يرى أن الشكل النهائى لها اكتمل في غضون القرن الثاني الميلادي.
نشأة المذاهب الفلسفية والذي بدأ من عام 300 ق.م واكتملت عام 200 م. انظر:
Radhakrishnan: Indian philosophy, Vol. 1, op. cit., pp. 216, 276.

(2) عنوان الملحمة «تخليص قصة شعب بهارتا الكبرى» والقصة تسرد صراع الباندوا مع الكوردا وهما فرعين من أسرة استقرت بمدينة هستنابورا وتقع بالقرب من دلهي، انظر: غوستاف لوبون: حضارات الهند، مصدر سبق ذكره، ص 454.

(3) اختلفت آراء العلماء في تحديد زمن تلك الحرب، فمنهم من رأى أنها حدثت في القرن الثاني عشر ق.م ومنهم من رأى أنها حدثت في عام 950 ق.م.

(4) تضاعف حجم الملحمة بسبب كثرة من أضيف لها من روايات ونصوص، وقد أحصى العلماء عدد الأبيات الشعرية المتضمنة داخلها، فبلغ عددها 90.000 بيتاً، الأمر الذي جعلها ضعف حجم الإلياذة والأوديسة معاً.

أسماء بعض الآلهة الفيدية القديمة بجانب ظهور أسماء جديدة، كما تعكس الملحمة التطورات الدينية من خلال ظهور الإله في شخصية كرشنا التاريخية، والذي لم يكن سوى صورة عينية لتجسد الإله فشنو.

ومن أهم الأجزاء المكونة لتلك الملحمة ما يعرف بالبهاجفاد جيتا Bhagavadgita أي «نشيد المولى»، وقد نال هذا العمل أهمية كبرى بين الكتب الهندوسية حيث مارس تأثيراً عميقاً على الفكر الهندي التالي له. على أن أهمية هذا العمل ترجع إلى أنه يدشن فكرة تجسد الإله في صورة المنقذ بجانب تفنيدها للوثنية من أجل تدعيم وحده الوجود.[1] ومن ثم فإن أهمية «الجيتا» داخل الهند أو خارجها ترجع إلى أنها سعت للتخفيف أو للإقلال من نبرة التجريد الديني الحادة التي تضمنتها الأوبانيشاد، والتي كانت في أغلبها فوق إدراك العامة، وذلك من خلال التحديد العيني للإله في صورة كرشنا، وهو ما يلاءم كافة العقول غير البرهمية.

لقد تحول «الأتمان» كما صورته الأوبانيشاد إلى شيفا المجسم في إطار بشري، وبذلك اقترب المطلق من الإنسان، لقد هبط المطلق في صورة متناهية كي يحقق خير الفرد. إلا أن الأمر لم يقتصر على ذلك، فإذا كان المطلق لديه القدرة على الهبوط، فإن المتناه بدوره يمكنه الصعود للمطلق عبر مراحل من التهذيب العقلي والروحي. وهكذا بلغ الاهتمام بالجانب الأخلاقي لحياة الفرد ذروته داخل الجيتا، بحيث أصبح الالتزام بالقيم الأخلاقية وعلى رأسها الاستقامة أو الدهارما تمنح الإنسان حالة من الرضى والطمأنينة تساعده على تحقيق خلاصة. بيد أن الخلاص كما صورته الجيتا لم يكن وليد الجهد الذاتي للفرد وإنما اعتمد على تدخل العناية واللطف الإلهي.

أما الرامايانا Ramayana[2] وهي ثاني ملاحم تلك الفترة، فقد نسب لها

(1) أكد د. علي زيعور: على أن نشيد المولى قد نال تقدير الغرب، فكان محل بحث وتحليل من جانب علماء أوروبا، الذين اكتشفوا فكرة الإله الشخصي داخل النص وقاموا بمضاهاتها بشخصية للمسيح، انظر: علي زيعور: الفلسفات الهندية، قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، دار الأندلس للطباعة والنشر، 1983، ص161.

(2) تنسب هذه الملحمة إلى شخصية أسطورية تدعى فالميكي Valmiki، إلا أن الباحثين يشكون في كونه المبدع الحقيقي لها، وينسبون تأليفها للإله فشنو Vishnu.

تأسيس ما يعرف بالدين الشعبي البرهماني، وذلك بسبب تطرقها لعلاقة المقدس بالنسبي، الذي انتهت منه بإعلان تماثل الإله مع الإنسان، وتضييق الهوة التي كانت تفصل الإلهيات عن الإنسانيات.

تتمحور الملحمة حول شخصية الملك «راما» Rama [1] الذي يجسد أسمى القيم الأخلاقية داخل المجتمع الهندي، ورغم تعرضها لمناقشة الكثير من المهام السياسية للدولة ودور الملك الصالح، إلا أنها تعرض لذلك كله في ضوء السلوك الفاضل من جانب كل أفراد المجتمع، ذلك السلوك الذي يقتضي الالتزام بفضيلة الولاء، والرحمة، والتعاطف، والإخلاص والوفاء. وإذا كانت الملحمة تروى قصة سفر أحد الأبطال ومدى معاناته أثناء سفره وانتظار زوجته له، إلا أن هذا البطل — راما — كان في ذات الوقت أحد تجسدات الإله فشنو، الحافظ للفضيلة.

وقد أفضى موضوع الملحمة إلى حيرة الباحثين، فمنهم من رأى أن الملحمة تروى قصة قد حدثت بالفعل، ومنهم من رأى أن البراهما قد أوحى بها إلى فالميكى، كي يدونها باعتبارها خير تمثيل لمبدأ الدهارما. فقد نسب إلى راما- بطل الملحمة- الدخول في صراع مع قوى البشر المتمثلة في ذبح روانا، قائد الشياطين الذي أراد أن ينتهك حرمة زوجته، فكان بذلك رمزاً للكمال والفضيلة. وقد أحبت جماهير الشعب الهندي شخصية كل من راما وزوجته Sita، إلا أنه بمرور الوقت اختفت خصائصهما البشرية، وبرزت فقط شخصيتهما الإلهية، بحيث أصبح كل رجل يتشوق لرجولة راما وأصبحت كل امرأة تأمل في أن تكون بقوة سيتا واحتمالها للمحن والمصائب.

وعلى الرغم من أن الرامايانا تعد أقدم من المهارباتا، إلا أنها لم تنل المكانة التي احتلتها الأخرى داخل الهند وخارجها، وإذا كنا قد حللنا مضمون الملحمتين، موضحين أهميتها على الصعيد الاجتماعى والديني فإنه يتبقى أمامنا من أعمال عصر الملاحم عمل يدعى «قوانين مانو»، الذي يوضع له تاريخ تقريبي بالقرن الثالث قبل الميلاد.[2]

(1) تضم الملحمة ما يقرب من 24000 آية تروى قصة ولادة راما الابن الأكبر للملك داشارذا Dasharatha، وهي تقوم على أساس الحرب التي أشعلها راما ليسترد زوجته، التي اختطفها الشيطان راونا Rawna انظر: ريما صعب: الحكمة الهندوسية، فلسفات نصوص حلقة الدراسات الهندية، ص 72.

(2) إن الاسم الأصلي لهذا العمل هو الدهارما ساسترا Dharma Sastra وهو يشير إلى =

ورغم أن النص يندرج ضمن أدب السمرتي أي الإنتاج البشري، إلا أن هناك محالات لربط هذا العمل بشخصية مانو Manu التي ذكرت في الفيدات. فقد أشارت بعض نصوص الفيدات إلى الاسم مانو بوصفة الأب أو الجد الأول للإنسان، أي المنجب للجنس البشري[1]. وما من شك في أن تلك الإشارات ساعدت على اختفاء شخصية مانو المشرع لصالح شخصية مانو المقدسة، التي هيأت له فرصة الاتصال بالإله براهما، الذي كشف له بدوره عن أهم القوانين التي تحقق الخير للبشرية.

تكمن أهمية قوانين مانو في أنه يجسد تصورات كان لها بالغ الأثر على العقلية الهندية، فقد كان هذا النص هو أول عمل يدشن الفروق الطبقية على نحو صارم وذلك من خلال عرضه لأسطورة خلق البراهما للطبقات الاجتماعية، وبذلك أعاد الأمر للسلطة الإلهية.

وفى ضوء تلك الأسطورة أصبحت أي محاولة لكسر الطبقات التي ينقسم لها المجتمع خروجاً على المشيئة الإلهية. ففي المقطع (31) يقول مانو: «إن من أجل ازدهار العوالم جعل الله البراهمة، الكاشتريسا، الفايسيا والشودرا يخرجون من فمه، وذراعيه، وفخذيه وقدميه». ثم يعود في المقطع (87) ليعلن أن الله كي يحافظ على استمرارية الوجود عين واجبات ومهاما للذين خرجوا من فمه وذراعيه وفخذيه وقدميه»[2] وبذلك دعم مانو طبقة البراهمة باعتبارهم زعماء روحيين بل هم خلفاء الله على الأرض، ومن ثم كان قتل البرهمي من الكبائر. وغير خاف أن هذا الأمر قد أفضى إلى سطوة البراهمة على سائر الطبقات واستئثارها بثروات البلد.

=

نمط من الأعمال يهتم بالشرائع والواجبات وأمور القضاء، وقد اختلف العلماء حول التحديد الزمني للنص؛ فعلى الرغم من أنه يعكس التراث الآري إلا أنه أيضاً تتضمن التعاليم السياسية والاجتماعية لعصر الجوبتا، وهكذا فإن صعوبة التحديد الزمني تكمن في مضمون العمل ذاته الذي أظهر مؤلفه معرفة ملمة بالأدب الفيدي.

E. B. Havell : The history of Aryan Rule in India, London, p. 159.

(1) Rigveda: The oldest authority for religoins and social institutions for Indus, trans by. H. H. Wilson, Vol. 3 , Poona: ashtekarco, 1926, III, 3-5, 2/ v. 2, 7, 1.

(2) رادا كرشنا وتشارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، مصدر سبق ذكره ص 254.

لم تقتصر قوانين مانو على التقسيم الطبقي للمجتمع، بل عادت وقسمت حياة البرهمي إلى مراحل أربع / Aramas، وتبدأ المرحلة الأولى، المسماة «براهما كاري»، بدراسة الفيدات الأربعة والأوبانيشاد على يد معلم برهمي، وقد يقضي الطالب ما يقرب من ثلاثين عاماً في الدراسة والتهذيب. ثم يدخل المرحلة الثانية «جريها سذا» حيث يؤسس الأسرة ويعمل كرب أسرة مسؤول عن واجباته تجاه كل أفراد أسرته، ويلي ذلك «الفانا براسذا» حيث يتخذ الفرد قراره بالانسحاب من حياته الاجتماعية والمادية ويتجه نحو الغابة. وعادة ما تبدأ هذه المرحلة – حسب تعبير مانو- بعدما يشيب شعر رأسه ويصبح له أحفاد[1].

وتتسم تلك المرحلة بطابع الزهد والتقشف التام حتى تأتي رابع المراحل وهي السانياسن حيث يحقق البرهمي التحرر من كل عوائق المادة بما فيها الجسد وينطلق نحو الاتحاد بالروح الأعلى، البراهما. وبالإضافة إلى تلك التشريعات القانونية تطرق مانو لمناقشة بعض التصورات الدينية من خلال اهتمامه بالروح العليا التي انبثقت عنها الأشياء كافة، وبذلك كان مفهوم مانو عن الإله أكثر تجريدا من آلهة الفيدا المشخصة. ومع ذلك فلم ينتقد مانو مادية الفيدا، بل جعل دراسة الفيدا وممارسة الزهد وعدم إيذاء الآخرين من أهم الأسباب التي بها يحقق المرء سعادته المتمثلة في الغبطة السامية / الاتصال بالإله.

ومما يذكر أن أهمية قوانين مانو تكمن في أنها منحت المجتمع الهندي دعائم استقراره في شتى مجالات الحياة رغم الأزمات التي تعرضت لها الهند، ورغم التغيرات التي حدثت بفعل خضوع المجتمع الهندي لتأثير الغزاة، إلا أن البراهمة احتفظوا بمكانتهم السامية على مر العصور بسبب تدعيم مانو لهم.

4- التراث الثقافي في الهند، الكتب غير المقدسة:

أعقب العصر الملحمي سابق الذكر ظهور عدة اتجاهات فكرية متباينة اختص بعضها بالثورة على فساد الملوك والكهنة وسائر أوضاع المجتمع، والبعض الآخر اتجه نحو إعادة إحياء التراث ولكن في صورة مذاهب فلسفية أكثر اتساقاً مما كان عليه التراث قديماً. ويمثل الفريق الأول المدرسة المادية،

(1) Monicr Williams: Brahmanism . and Hinduism. «Rcligious thought and lifc in India. London. 1891. p. 53.

والجينية والبوذية، أما الفريق الآخر فقد تجلى خلال المدارس الفلسفية الست.[1]

لم يرى تاريخ الهند وثبة حضارية كتلك التي تحققت خلال القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، فقد هيأت الظروف الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع آنذاك الفرصة لنشأة تلك الاتجاهات الثورية التي جاءت كرد فعل على نزعة اليأس ورفض العالم التي هيمنت على عقول العامة والخاصة.

لقد ظهرت تلك المذاهب الثورية وبالأخص كل من مذهب الجينا Jaina، ومذهب البوذا Bodha على فترات متقاربة، فقد ظهر ماهافيرا مؤسس المذهب الأول في حوالي 599ق.م والبوذا في عام 563 ق.م، وقد انطلقا معاً من بداية واحدة حيث أنهما اشتركا في رفض سلطة الدين الفيدي وهيمنة طبقة البراهمة الفاسدة، ومن ثم سعياً نحو تأسيس مذهبهما قدر الإمكان بعيدا عن الدين فوجها اهتمامها إلى السلوك المستقيم والعمل الصالح من أجل تدشين مفهوم الفرد المستنير. بيد أن هذين المذهبين كانا وليدا عصر الكارفاكاس Carvakas الذي كان أصدق تعبير عن النزعة المادية التي دعت إلى حرية البحث عن الحقيقة ووضع التراث موضوع النقد والتحليل.

لقد ظهرت مدرسة الكارفاكا المادية، أو كما يطلق عليها لوكاياتا Lokayata[2] كرد فعل لطقسية الدين الفيدي والإفراط في الإلهيات على حساب الإنسان، لذلك تبلورت تعاليمها حول إنكار حقيقة العالم الآخر، نظراً لأنها رفضت الإيمان بما يقع وراء الحواس، فالموت هو النهاية الطبيعية لكل ما هو كائن.

وبناء على ذلك حلل أتباع الكارفاكا الإنسان إلى مجموعة من العناصر المادية،

(1) يقصد بالمدارس الفلسفية الست المدارس الأورثوذكسية التي تدين بسلطة الفيد ولذلك يطلق عليها Astika، أما المذاهب الهرطقية والتي تنكر سلطة الفيدا فيطلق عليها Nastika، وهما مصطلحات استمدا من المقاطع Asti + Nsti والمقطع الأول يعني غير المؤمن والثاني يشير للمؤمن بسلطة الفيد، انظر: V. Raghavan M. A: The Indian heritage, the Indian institute of world culture, 1956, p. VIII.

(2) لوكاياتا Lokayata هي كلمة سنسكرتية تعني المادية، وهي تعبر عن ذلك الاتجاه الفكري الذي لا يقر سوى بحقيقة العناصر المادية الأربعة المتمثلة في الماء، النار، التراب والهواء، ومن ثم فقد رفضوا الإدراك الحدسي كوسيلة للمعرفة كما أنكروا المعرفة الاستدلالية. وتعد سوترات براهاسباتي Brhasbaty أقدم نص للمذهب المادي، إلا أنه فقد .

التي تزول عند الموت، فيعود العنصر الأرضي به إلى التراب والعنصر المائي إلى الماء، الناري إلى النار والهوائى للهواء. فالمادة هي أساس كل شيء حي وعند زوالها لا يبقى شيء، وما لا يمكن إدراكه بالحواس، لا وجود له على الإطلاق.

وفى هذا المذهب المادي بدأت العناية بالبحث في القوى المحركة للأشياء، والتساؤل حول ما إذا حول كانت هناك علة فاعلة تساند المادة وتتصف بالخلود. وقد انتهت إلى رد سمات الأشياء إلى الباعث القريب وليس إلى قوة خارجية وقد أفضى ذلك إلى رفض القول بوجود قوة مقدسة تكمن في الطبيعة، فالكون وجد من تلقاء ذاته، كما أن لكل ظاهرة خواصها المنبثقة من ماهيتها وهذا ما يبرر التنوع والاختلاف.

وعلى ضوء هذا أصبح الإله مثار جدل، فإذا كان العالم قد وجد من تلقاء ذاته، فلا مبرر إذن لافتراض وجود إله خالق وحافظ للأشياء. وترتب على رفض المادية لوجود عالم آخر تجني فيه الروح ثمار أعمالها، أن أصبحت الفضيلة وهماً والمتع الحسية هي الحقيقة الوحيدة للإنسان، ومن ثم لا يجوز التدخل في مسار الذات والعواطف أو كبتها، فهما منحة الطبيعة لنا.[1] لذا كانت السعادة لديهم في اجتماع اللذات الحسية، فالإنسان بطبعه يهدف إلى تجنب الألم وطلب اللذة.

ومن المؤسف أن مذهب الكارفاكا لم يتطور على النحو الذي يسمح له بالاستمرارية بوصفه تيارا مضادا لأغلب المذاهب الفكرية في الهند، وعلى كل فمن المؤكد أن آراءه قد آثرت على الحياة الفكرية في الهند، بل ومن المحتمل أن تكون قد هيأت الطريق لظهور كل من الجينية والبوذية اللذين استعارا منها اهتمامها بالإنسانيات دون الإلهيات ولهذا لم ينقطع تيار التمرد على التراث الفيدي باندثار مذهب الكارفاكا المادي، وإنما استمر هذا التيار قوياً طوال القرنين السادس والخامس ق.م ممثلاً في الفلسفة الجينية والبوذية اللتين كانا لهما أثر واضح في المذاهب الفلسفية التالية.

ظهرت الجينية في الهند في غضون القرن السادس ق.م، وتنسب إلى ماهافيرا Mahavira[2] الذي ادعى بأنه لا يبشر بدين جديد أو معتقدات حديثة،

---

(1) Surendranath Dasgupta: A history of Indian philosphy, Vol. 1, op. cit., p. 79.

(2) ما هافيرا تعني البطل الكبير، واسمه الأصلي فردهامانا Vardhanana وقد نال لقب =

وإنها دين أبدي، وسوف يستمر التبشير به في كل دورة من دورات العالم على يد سلسلة لا نهاية لها من الماهافيرات/ تريسانكاراس Tirthankaras، ووفقاً لهذا الإدعاء فإنه يمثل حلقة في سلسلة الماها فيرات، الذين بلغ عددهم ثلاثة وعشرين راهباً جينياً. وعلى خلاف البوذية فقد استطاعت الجينية البقاء في الهند كعقيدة محلية، حيث طورت من تعاليمها بما يسمح لها بالبقاء ضمن الإطار الروحي والعقائدى المهيمن على الحضارة الهندية.

تتفق الجينية ومدرسة الكارفاكا المادية في رفض التعاليم الخاصة بالبرهمان، والتي تضمنتها الأوبانيشاد، بوصفة الروح الكونية المقدسة، إلا أن موقفها قد اختلف بصدد الروح الفردية. أكدت الجينية على وجود الروح الفردية وأطلقوا عليها Jiva[1] أي الجوهر الأبدي الذي يكيف حجمه حسب أبعاد الجسد المادي الذي تستقر فيه، وتتمثل المهمة الأساسية لتلك الروح في استعادة طبيعتها الأولى وتحقق الكمال؛ وهي نفس حالة الكمال الأسبق للنفس التي نادى بها أفلاطون.

غير أن الكمال في الجينية ليس مرحلة تنطلق منها الروح للاتصال بأية قوة خارقة وخارجة عنها، وإنما الكمال في حد ذاته هو هدف الروح، لأنه يجسد طبيعتها الأولى؛ ويصل الجينى للكمال بعد أن يحقق ما يعرف بالجواهر الثلاثة، وهي : الإخلاص في التعليم، والمعرفة الصحيحة والسلوك الصحيح.[2]

ووفقاً لذلك فإن كمال الروح يقتضي اعتزال ماديات الحياة، وعندما تصل الروح إلى كمالها فإن قانون الكارما يتوقف عن العمل، وعندما تتوقف الكارما تتوقف على التوالى عمليات التناسخ وعندئذ يبلغ المرء تحرره للأبد.

ويتضح مما سبق أن الجينية إذ أسقطت مفهوم الإله، إلا أنها أبقت على مفهومى الكارما والتناسخ على النحو الذي يتلاءم مع إنكارها لوجود إله أعلى.

=

الجينا Jaina أي المنتصر بعد أن قضى اثنى عشرة عاما في البحث عن كيفية التحرر من التناسخ. على زيعور: الفلسفات الهندية، مصدر سبق ذكره، ص 316.

(1) أعلنت الجينية أن الروح الفردية Jiva عندما تبلغ المعرفة الكاملة تصبح في أكثر حالات تألقها Jnana وتعني التألق الذاتي، وهذه الحالة تختلف عن النيرفانا البوذية.

(1) Max Weber: The religion of India . the sociology of Hinduism and Buddhism, New York, 1960. p. 198.

لقد تحول الكارما من قانون مجرد إلى كائن مادي يخترق الروح ويؤثر على طبيعتها مما يدفعها لتغير من مسارها، والكارما على هذا النحو تتحرك من تلقاء ذاتها ووفقاً لقانونها الخاص، وليس وفقاً لتوجيه قوى عليا مقدسة. وتتلخص مهمة الروح الفردية هنا في تعطيل الكارما بالابتعاد عن كل كما هو مادي وممارسة التقشف والزهد حتى تستعيد نقائها، وتنال الخلاص الأبدي.

وعلى ذلك يمكن أن نصنف أتباع مذهب الجينية ضمن مؤيدى مبدأ إنكار العالم والحياة في الهند من أجل الهروب من بؤس الحياة وشقائها، إلا أنهم قد أضفوا على هذا المبدأ السلبى قيمة أخلاقية، حيث لم يعد رفض العالم مجرد تعالٍ على ماديات العالم، وإنما الاحتفاظ بأنفسنا بعيداً في حالة من النقاء والطهارة الأخلاقية. وانتهت الجينية من كل ذلك إلى افتراض مبدأ الأهيمسا Ahimsa[1] الذي يعكس أولاً رفضهم استخدام البراهمة للقربان الحيوانى، كما يجسد من ناحية أخرى دعوتهم إلى تجنب القيام بأى فعل من شأنه أن يسبب الأذى لأي من الكائنات الحية، إذ أن هذا الفعل من شأنه أن يدفع الكارما للعمل، وإذا عملت الكارما سقطت الروح في براثن التناسخ.

وفى ظل هيمنة روح الشك التي سادت القرن السادس ق.م ظهر البوذا Buddha محاولاً إكمال طريق ماهافيرا في إزاحة الخوف من الآلهة بتدميرها، فأعلن أن الوهم الذي يفرضه الدين على عقول البشر يتلاشى بالتحليل المنطقي والطبيعي للأشياء.[2] وبناء على ذلك شن البوذا هجومة على الدين الفيدي

---

(1) اشتقت كلمة أهيمسا Ahimsa من الجذر Ham وتعني القتل أو التدمير ومن ثم أصبحت كلمة أهيمسا تعني الامتناع عن القتل أو الأذى، ليظل الإنسان غير مدنس بآثام العالم، وهي بذلك كلمة أخلاقية تدفع الفرد نحو الكمال. انظر: Albert Schweitzer: Indian philosphy and its development,op.cit.,1936,pp.79 -81

(2) تعد أقدم الأعمال التي تجسد المضمون الأساسي لتعاليم البوذا ما يعرف بالبيتكاس Pitakas وهي تعني «سلاسل القانون» ويؤرخ له بعام 241ق.م. وقد ظل هذا العمل ينقل شفاهيا إلى أن دب الشقاق بين أتباع البوذا فظهرت أهمية التدوين. وتنقسم البيتا كاس وهي مدونة باللغة البالية إلى ثلاثة أقسام:

أ- سوتا Sutta وتعني الحكايات وهي أقوال البوذا نفسه، ومنها صدر كتاب إنجيل بوذا الذي يعد المصدر الأساسي لتعاليمه.

ب- فينايا Vinaya ويعني التشريع أو التدريبات التي يجب الالتزام بها من جانب =

وعلى الكهنوت البراهمي الحامي له.

بادئ ذي بدء فإن التحليل البوذي لواقع الإنسان ومصيرة يقرر بأن الأحداث والمواقف المحددة لوضعنا الكوني المتمثل في شقائنا، إنما هو ليد الخطيئة الأولى، بمعنى أن المآسى التي قد نجد أنفسنا متورطين فيها مشتقة من سلسلة الأعمال والأفكار التي تورطنا فيها خلال الدورات السابقة. وبذلك فإنه لا يمكن فهم أمراض الفرد بالاستناد إلى ما قد يرتكبه هذا الفرد من أخطاء في حياته الحالية، وإنما هذه الأخطاء متجذرة في منهج حياتنا، حيث يتمثل محتوى هذا المنهج في ذلك المزيج بين طموحاتنا المحبطة وتشوقاتنا الحائرة، ومخاوفنا وآلامنا. ويعد هذا الإقرار بمعاناتنا — حسب التصور البوذي- إنما هو الشيء الذي يمكن من خلاله الوصول إلى المعافاة/ النجاة، ولكن كيف؟

إن كل ما نمر به من شقاء وألم وليد الخطيئة الأولى المتمثلة في تعاملنا مع الأشياء المحيطة بنا، على أنها حقائق ليست في حاجة إلى الفحوص والتحليل.

وقد أدى هذا الأسلوب بمرور الوقت إلى تولد الجهل Avidya بالأشياء وحقيقتها، ذلك الجهل الذي يوقعنا فريسة للرغبات غير الواعية والتي تعد في حقيقة الأمر أشياء تولدت على نحو ذاتي[1]. وتعلقنا بتلك الأشياء التي هي في ذاتها وليدة الرغبات الجاهلة هو ما يسبب لنا الألم، عندما نفشل في الحصول عليها.

=

الرهبان في حياتهم اليومية، ويتضمن قسم خاص بالأخلاق.

ج- الأبيذوما Abhidhamma وتعني المذهب أو التعاليم المختلفة للبوذا سواء الأخلاقية أو الميتافيزيقية. وبجانب هذا ظهر كتاب يدعى تساؤل الملك ميلندا وأخيرا ظهر كتاب Buddhaghosa لمعلق بوذي سعى لتطوير تعاليم البوذا القديمة ويؤرخ له بعام 400 ميلادي، انظر:

S. Radahakrishnan: Indian philosphy, Vol. I, op. cit., p. 345

(1) حاول البيروني ايضاح الأمر وذلك بتبني بعض المقاطع المستمدة من النصوص الهندية ذاتها والتي تجسد رؤيتهم الشاملة للتناسخ قائلاً: «إذا تجردت النفس عن المادة كانت عالمة فإذا تلبست بها كانت بكدورتها جاهلة وظنت أنها الفاعلة وأن أعمال الدنيا معدة لأجلها فتمسكت بها وانطبعت المحسوسات فيها فإذا فارقت البدن كانت آثار المحسوسات فيها باقية فلم تنفصل عنها وحنت إليها وعادت نحوها، انظر: البيروني: تحقيق ما للهند من مقوله مقبولة في العقل أو مرذوله، مرجع سبق ذكره، ص 41.

وبناء عليه، وجب علينا التحرر من الجهل، بألا نسلم بوجود أشياء حقيقة ما لم نكن على يقين من ذلك. وعندئذ أعلن البوذا عن الطريق ذي الثمان شعب[1] والذي يُطلق عليه الطريق الوسط، الذي يمكن للمرء أن يحقق من خلاله المعرفة الصحيحة بالعالم المحيط به. وبمرور الوقت، أصبح هذا الطريق بمثابة المنهج الذي إن التزم به الفرد استطاع الوصول إلى مرحلة الأرهات – أي الراهب البوذي الحق – ثم بلوغ النيرفانا.[2]

وباقتضاب، فإن فلسفة البوذا قد تمركزت حول الإنسان وحياته مؤكدا على انتفاء صفة الدوام أو الأبدية عن كل ما يحيط بالإنسان، فالأشياء الماثلة أمامنا – بما فيها الإنسان ذاته – تفتقر لصفة الاستمرارية أو إلى ما يسمى بالجوهر الثابت الذي دعمته الأوبانيشاد. فالإنسان يشتمل على مجموعة من الحالات المتغيرة التي تدعى سكاندهاس Skandhas[3] وعددها خمسة، وتعد هذه السكاندهاس هي المجال الذي تعمل فيه الكارما وهي الشيء الذي يفنى مع موت الإنسان، ولكنها تعود وتأتلف من جديد في رحم جديد لإيجاد الشخص الجديد الذي يحقق ما عليه من كارما. وهكذا تكون علاقة الحياة القديمة بالحياة الجديدة التي انبثقت عنها، كالعلاقة التي تربط العلة بالمعلول.

---

(1) اشتمل الطريق الوسط للبودا على خطوات ثمان كانت بمثابة الوسيلة التي لا مفر منها للوصول إلى النيرفانا، والخطوات هي : السلوك الصحيح، المعرفة الصحيحة، الحديث الصحيح، التركيز الصحيح، البصيرة الصحيحة، الالتزام، اليقظة، والتأمل. وقد أعلن البوذا تلك الخطوات في موعظته الأولى والتي تدعى عجلة القانون .

(2) إن كلمة نيرفانا Nirvana تعني حرفياً الاندثار أو الانطفاء. ولا تفيد انطفاء الوجود كله بل الوجود التجريبي فقط، كما أنها أيضاً تشير إلى انطفاء الرغبة التي تدفع الفرد نحو العمل الذي بدوره يولد الكارما والتناسخ، ومن ثم فالنيرفانا هي ذلك الانطفاء المسبب للطمأنينة والهدوء، وهي تعادل الخلاص الأوبانيشادي، انظر:

Franklin Edgerton: The beginning of Indian philosophy, press by George Allen and unluin ild, 1965 , p. 34.

(3) والسكاندهاس الخمسة التي يتألف منها الإنسان هي : روبا Rupa وتعني الصورة البدنية، فيدانا Vedana وتعني الإحساس، سانا Sanna وتعني الإدراك الحسي، سانكهارا وتضم الحالات العقلية المركبة، والمفاهيم والمشاعر، وأخيرا فينانا Vinnana وتعني الوعي، انظر: Surendranath Dasgapta: A History of indian philosphy, Vol. 1, op. cit., p. 93.

ولكن على الرغم من أن البوذا قد أنكر التصور البرهمي للجوهر الخالد الكامن في الفرد، وكذلك الذات الكونية الثابتة، إلا أنه أبقى على مبدأ الدهارما Dharma وهو يشبه اللوغوس اليوناني، ورأى أنه الشيء الوحيد الذي يتمتع بالثبات، فالدهارما هي ذلك الذي يساند المجتمع، وبدونه يسقط المجتمع بل والعالم، في حين أنه مكتف بذاته.

اختصت المرحلة التالية للبوذية بظهور ما يعرف بأدب السوترا وهو الإنتاج الفلسفي والديني الذي يعزى إلى المدارس الفلسفية الست، التي تمثل المرحلتين الثالثة والرابعة من مراحل تطور الحضارة الهندية، كما يطلق أيضاً على تلك المدارس ومؤلفاتها اسم « دارسانا » Darsana وهي تعني تجليات الحق.[1] على أن تلك المدارس هي الأخرى بدأت مسيرتها دون اللجوء إلى تدوين إنتاجها الفلسفي والأدبي، ولكن نظراً لتعدد الاتجاهات والمذاهب، ظهرت الحاجة لوجود أدب مدون، بيد أن أدب السوترا هذا كان بمثابة إعادة قراءة وتنصيف لكتب الفيدا المقدسة، التي غدت غير عملية على صورتها القاديمة، وعلى ضوء التطورات التي مر بها المجتمع إبان القرنين الخامس والرابع ق.م، وبالأخص في ظل الفلسفة النقدية التي أوجدها البوذا.

انصب اهتمام المدارس الفلسفية الست، رغم اختلاف مناهجها واتجاهاتها، على تحريك وعي الفرد نحو جوهرة الروحي الذي لا يختلف في حقيقته عن الجوهر الإلهي ومن ثم أتيح المجال أمام الفرد كي يحقق الغاية من وجوده البشري على الأرض ألا وهي الاتحاد بذلك الجزء السامي الكامن بداخله، سواء كان ذلك على الأرض أو بعد فناء الجسد في العالم الآخر. وبينما تتفق أغلب تلك المدارس في تحديد الهدف الأسمى للفرد، إلا أنها اختلفت فيما بينها بصدد الوسائل المحققة له، فتأرجحت الوسائل ما بين إنكار ونفي العالم والحياة وبين التأكيد على الاستنارة الروحية والعقلية داخل الوجود البشري حتى يتحقق الخلاص/ موكشا Muksah. ورغم ما يوجد من تباين بين تلك المدارس، إلا ان هناك محاور أساسية تطرقت لها كل منها، ومن تلك المحاور

---

(1) تطلق كلمة دارسانا وهي تعني «الرؤية » أو «وجهة نظر » على المدارس التي سعت نحو خلاص الإنسان من وعيه المتناهي، وذلك بالكشف له عن الحقيقة الجوهرية له وللأشياء من حوله.

نجد مفهوم التناسخ الذي يشار إليه بالكلمة السنسكريتية سامسارا Samsara ومفهوم الكارما المرتبط به، ثم مفهوم الموكشا أو الخلاص.

احتل الإيمان بقانون الكارما أهمية كبرى داخل المذاهب الهندية، حيث كان بمثابة قانون الجزاء والثواب الذي يضبط سلوك الفرد ويحقق التوازن الكوني، ولذلك كان لهذا القانون بالغ الأثر على حياة الشعب الهندي. ويتمحور القانون حول فكرة أن كل فعل أو قول يصدر عن الإنسان يترك وراءه نوعاً من الفاعلية (أي الثمار) التي لها القدرة على أن تحدد مصير الفرد في المستقبل وتقرر قدره بالسعادة أو الندم. ومن هنا كان أفضل تعبير عن هذا القانون، هو أن لكل فعل رد فعل يماثله. وتتبدى أهمية هذا القانون في أنه لا يقود الفرد إلى الجبرية بل يدعم حرية الفرد في أن يعمل ما يشاء، وبناء على ما يعمل سيكون مصيره التالي.

ارتبط بقانون الكارما تصور آخر ينص على أن الفعالية غير المرئية للفعل تقتضي فترة زمنية حتى تتحق العقوبة أو المكافأة التي يستحقها الفعل. وهكذا ظهر مفهوم السامسار Samsara[1] الذي يعني حسب التصور الهندي له، استمرار وجود الذات أو الروح Jiva حتى تستطيع أن تؤدي ما عليها من ديون، أو تتحقق العقوبة المفروضة عليها عبر الدورات المتكررة من الموت والميلاد.

لذلك فإن الولادة الثانية تتحدد طبيعتها وفقاً لأعمال الفرد في حياته السابقة.[2] بمعنى أن ولادة الفرد في طبقة اجتماعية ما أو في صورة مرضية ليس

---

(1) أشار ماكس موللر إلى أن كلمة تناسخ ليست هندية الأصل، وإنما عرفت الهند كلمة سامسارا والتي تفيد التقمص، والتقمص هو هجرة الروح بعد الموت إلى أجساد كائنات حية جديدة حسب أعماله السابقة.

Max Muller: Six System of Indian Philosophy , New York, 1919, p. 104.

(2) يجيب دسجوبت على التساؤل حول بداية تلك الولادات في الزمن بقوله: كما أنه لا توجد بداية أولى محددة زمنية لعمليات هذا العالم وبداياته الأولى فليس هناك أيضاً تحديداً زمنيا للأعمال الأولى لأي شخص، فالإنسان يملك عددا لامتناهيا من دورات الحياة المتنوعة، ومن ثم فالفرد يعاني الألم أو ينال السعادة وفقاً للأعمال المؤداة في الدورات السابقة غير المحددة زمنيا، انظر:

Dasgupta : A History of Indian philosophy . Vol. 1. op. cit., p. 72

وفى هذا يذكر البيروني أن « الأرواح الباقية تترد لذلك في الأبدان البالية بحسب افتنان الأفعال إلى الخير والشر ليكون التردد في الثواب منبها على الخير فتحرص على
=

مصادفة وإنما وليد ردود الفعل على الأعمال التي قام بها الفرد في حياته السابقة. على أن الإنسان إذا استطاع منع ذاته من ارتكاب الأعمال الفاسدة التي تؤدى به إلى الوقوع في براثن السامسارا، فإنه بذلك يتحرر شيئا فشيئاً من الحياة الدنيوية ومن تكدس أي كارما جديدة، وبالتالي لا تتراكم الثمار التي تقتضي تحقق الجزاء ومن ثم يبقى أمامه فقط التمتع بثمار أعماله الصالحة.

وهنا ينبع الأمل تجاه تلك المفاهيم التشاؤمية التي تربط الفرد بالماديات، ويتمثل الأمل في الدعوة لنبذ العالم المادي، والاهتمام بالمعرفة الصحيحة لحقيقة العالم والفرد، تلك المعرفة التي تحرر الروح من وجودها المادي وتفتح أمامها السبيل نحو المطلق.

وفى هذه المذاهب المتأخرة نسبياً بدأت العناية بقضية الخلاص تتضح على نحو يقترب من تصور المسيحية له، حيث أنه كان الأمل أمام نزعة التشاؤم التي هيمنت على الفلسفة الهندية بصدد الألم والمعاناة المتجذرين في الحياة؛ إلا أن طبيعة الخلاص اختلفت من مذهب إلى آخر. فهناك من رأى أن الخلاص حالة تحققها الروح في العالم الآخر، وفريق آخر رأى أن الخلاص يمكن تحقيقه في هذه الحياة. ليس هذا فحسب، بل إن المذاهب قد اختلفت بصدد مضمون التحرر ذاته، فمنها من رأى أن الخلاص هو تحقق الأبدية والخلود بالإنصهار في المطلق، ومنها من رفض ما يسمى بالروح الاسمى التي ستتحد بها الروح الفردية.

وكذلك تباينت الآراء بصدد تحديد مسؤولية الفرد تجاه خلاصه، فالبعض حمل الفرد تبعه ذلك، حيث أن الجهل والتعلق بالماديات من أهم الأسباب التي تحول دون تحرر الفرد ومن ثم وجب عليه بذل كل طاقته لاستعادة نقائه الأول، وحتى يحقق الهدف من وجوده، بينما أفسحت مذاهب أخرى الطريق للرحمة أو اللطف الإلهي، حيث تتدخل العناية الإلهية لتساعد البشر على تحقيق خلاصهم الأبدي. وهكذا ورغم الإختلاف القائم بين المذاهب الفلسفية الست، إلا أنها اجتمعت حول هدف واحد للحياة والعالم، وهو الخلاص.

=

استكبار منه وفي العقاب على الشر والمكروه فتبالغ في التباعد عنه ويصير التردد من الأرذل إلى الأفضل ويتقضى اختلاف المراتب لاختلاف الأفاعيل بتباين الأمزجة ومقادير الازدواجات في الكمية والكيفية، فهذا هو التناسخ إلى أن يحصل من كلتا جنبي النفس والمادة كمال الغرض، انظر: البيروني : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في النقل أو مرذولة » سبق ذكره، ص 93.

يصنف الباحثون المدارس الست ثنائيات ثلاث، تتشابه كل ثنائية من حيث الموضوع والمنهج، ولعل صعوبة تحديد البداية الزمنية لكل مذهب على حدة وعلاقة كل مذهب بالآخر في ضوء قانون التأثير والتأثر، قد أدى إلى ظهور مثل هذا التقسيم الثنائي.[1]

تتكون الثنائية الأولى من مدرسة النيايا Nyaya ومدرسة الفايسشيكا Vaisesika اللتين استخدمتا التحليل المنطقي للكشف عن ماهية الأشياء وخصائصها. وتنسب المدرسة الأولى لجوتاما Gautama ويعد نص النياياسوترا Nyaya Sutra من أهم النصوص التي تحتوي على تعاليمه. وتسعى النيايا نحو تخليص الفرد من الشهوات والوصول به إلى النيرفانا عبر التفكير الواضح والخالي من الغموض، وقد لجأت إلى المنطق لتحقيق ذلك، ومن ثم أصبح المنطق والتحليل المنطقي لديها من أهم الوسائل للبرهنة على حقائق ميتافيزيقية، على سبيل المثال لا الحصر، مثل إثبات وجود الذات المتعالية.

لقد كان الهدف الأساسي لتلك المدرسة يكمن في إزالة المعرفة الخاطئة، عن طريق القضاء على كل نقص وكل ألم، ولذلك تصورت الخلاص في التحرر من قيود الجهل والألم، فعندما يقضى على المعرفة الخاطئة ويتحقق انفصالنا عن الأشياء تتوقف الكارما، وتتخلص الروح الفردية تماما من عبوديتها وخضوعها للسامسارا، وعندئذ تتجرد الذات من كل خواصها وتبقى في حالة من السكون إلا أن النيايا، على خلاف الأوبانيشاد، لا تشير إلى الاتحاد بالمطلق والانصهار فيه ومن ثم بلوغ الغبطة الأبدية وإنما اكتفت بحالة السكون تلك.

أما مدرسة الفايسشيكا فهي تنسب إلى الحكيم كاناندا Kananda، وتعد الفايسيشيكا سوترا Vaisesika sutras من أهم الأعمال التي تجسد آراءه؛ والفايسشيكا اسم مستمد من الكلمة Vishesha وهي تعني خصائص الأشياء، والتي تميزها عن بعضها البعض.[2]

ويبدأ النص بتفسير الفضيلة والتي يعبر عنها بكلمة «دهارما» حيث

---

(1) يبدو أن العلماء الهندوس قد التزموا في هذا التقسيم بنوع من الترتيب المنطقي أكثر منه ترتيب تاريخي، حيث بدأوا بالفلسفة المنطقية والمنهج المعرفي كما جسدته فلسفة النيايا والتي تنسب إلى جوتاما انظر:

Jogn B. NOSS: Religions of Man . Macmillan company, 1949, p. 243.

(2) علي زيعور: الفلسفات الهندية، مصدر سبق ذكره، ص 354.

يعتقد أن الدهارما هي ذلك الذي يحقق الرخاء والخلاص، ومن ثم تصبح المعرفة الصحيحة للاشياء والتمسك بالدهارما من أهم الأسباب التي تصل بالفرد إلى الخلاص، وبناء على ذلك فإن النيايا والفايسيشكا يمثلان المذاهب التي تدعو إلى تعدد الظواهر، كما أنهما قد اهتما بوضع قواعد ضرورية للتفكير السليم المستند على التحليل المنطقي للوصول إلى حقيقة الأشياء. لذلك كان الخلاص هو حالة اكتمال الخواص، في حين تبقى الذات في حالة من النقاء والطهارة الذاتية. ومن هنا لم يعد الخلاص مجرد حالة سلبية تحيا فيها الروح وهي خالية من الألم، أو حالة من السعادة المطلقة، وإنما أصبح في كمون الذات في نقائها الأول والفطرى.

تتكون الثنائية الثانية من مدرسة السامكهيا Samkhya ومدرسة اليوجا Yoga اللتين اهتمتا بالتمييز بين النسبي والدائم، البوروشا Purush أي الروح والبراكريتى Prakrti أي الطبيعة أو المادة. وتنسب مدرسة السامكهيا إلى كابيلا Kapila، ويعد نص السامكهيا كاريكا amkhya Karika، ونص السامكهيا سوترا Samkhya sutra من أهم النصوص التي تجسد تعاليم تلك المدرسة.

ومن أهم ما يميز هذا النسق احتواؤه على مفهومي البوروشا أو الروح والبراكريتى أو المادة واللتين نسب إليهما انبثاق عالم الظواهر؛ على أنه قد نسب إلى البوروشا مسؤولية دفع البراكريتى للعمل وذلك بمجرد تلامسهما، ومن هنا جاء وصف السامكهيا بالثنائية. لقد أمنت السامكهيا بوجود عدد لا متناهى من الأرواح الفردية، إلا أنها انكرت وجود الروح المتعالية. وفي ظل إسقاط فكرة الإله الواحد المتعال أصبح الخلاص في وصول الروح الفردية لاكتشاف مدى تميزها عن المادة، وهذا بجانب سعى الفرد للقضاء على النزعة الفردية بداخله، ومن ثم الوصول إلى حالة روحية صافية.[1]

وبناء على ذلك أصبحت المعرفة الصحيحة وسيلة لخلاص الروح من الخبرات المؤلمة التي تحيط بها، حيث يكشف التحليل الدقيق أن معرفتنا بالأشياء لا تتجاوز كونها صور أو نسخاً تخيلية.

أما مدرسة اليوجا والتي تنسب إلى باتا نجالى Patanjali فقد اهتمت بالتهذيب العقلى كمنهاج للكشف عن القدرات الكامنة في الفرد وأسلوب

(1) John B. Noss: Religion of man, op .cit., p. 243

يمكن به فصل الروح عن المادة. ويعد نص يوجاسوترا لباتنا نجالى Yogasutra من أهم الأعمال التي تجسد التعاليم اليوجية.[1]

يمثل التشابه بين السامكهيا واليوجا في التزامهما بممارسة اليوجا للتميز بين الباقي والفاني، بالإضافة إلى تأكيدها على تغير وتحول العالم. وقد اعتبرت الأولى مذهباً للمعرفة المجردة والزهد بعيداً عن المجتمع، في حين أن اليوجا كانت بمثابة التطبيق لتلك المعرفة المجردة وفقاً لتقنيات محددة شرعتها لنفسها. ورغم أن كلاهما قد أسقط الفرد في ثنائية الروح والمادة، إلا ان اليوجا أفسحت المجال للإله الواحد.

وتعني كلمة يوجا Yoga التوحد مع الذات الكونية، في حين أن المعنى الحرفى لها «النير» وهو أن يخضع المرء نفسه لنظام صارم من الزهد والتقشف، حتى يتطهر من أدران المادة ويسمو على الطبيعة. وعلى ذلك أصبحت اليوجا الوسيلة التي يتم بها وقف اضطراب العقل بتحريره من ارتباطاته الحسية والعودة به إلى السكون الأبدي، الذي يعد أسمى غاياتها.

أما ثالث الثنائيات، فتشتمل على مدرستى البورفا ميمامسا Purva mimamasa التي تنسب إلى جامينى Jaimini، ومدرسة الفيدانتا أو الأوتار اميامسا Uttara Mimamsa وتعزى إلى بادريانا Badarayana وقد اتفقنا في تدعيم سلطة التعليم الفيدية المقدسة ومن ثم فقد انتقدنا كل المذاهب التي سعت إلى تقويض شرعية الفيدات.

يعد نص الميامسا سوترا، الذي دونه جامينى حوالي 200 ق.م، العمل الأساسي الذي نستمد منه تعاليم المذهب، ويبدو من العمل أن البورفا ميامسا[2] قد ظهرت للدفاع عن أوامر ووصايا الفيدا، حيث كرست نفسها

(1) يجمع الباحثون على أن تعاليم اليوجا تعد قديمة قدم الفيدات نفسها أي إنها ترجع إلى ستة آلاف عام مضت، وقد ظهرت كلمة اليوجا في ذلك الجزء من ملحمة المهابهارتا الذي يعرف بالبهاجفاد جيتا بمعنى التهارين الروحية التي تساعد الفرد على نبذ عالم الظواهر والتعدد والاتجاه إلى الوحدة، حيث البرهمان، انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، مصدر سبق ذكره، ص 163، ص262.

(2) تشير كلمة البورفاميامسا إلى تأمل الفيدا حيث أنها قد اتجهت لبيان القواعد والمبادئ الطقسية المتضمنة في أسفار الفيدا، ومن ثم قيل إنها نمط من العلم الكهنوتى، ولعل ذلك يرجع إلى اهتمامها بتحليل معنى الكلمات داخل السياق لتحديد كيفية =

لإعادة سلطة الفيدا، ولذلك فقد اتخذت من الكارما كانـدا Karma Kanda أي الطقوس كما دشنتها نصوص الفيدا– مجال نشاطها.

وقد وجه جامينى نقده إلى كل من كابيلا وكاناندا بسبب انتقادهما للفيدا، مؤكداً على أن الحقيقة تكمن في التسليم بما جاء به الشـرع (الـوحي)ونُقـل عـن السلف[1]، ولهذا اهتمـت بالياجنـا Yayna أي أداء القـرابين وجعلتهـا المنهـاج الوحيد الذي يمهد الطريق للسماء، وهو أفضل ما يمكن للإنسان القيام بـه مـن أجل بلوغ خلاصه الأبدي.

أما مدرسة «الفيدانتا « Vedanta أو «الاوتار اميامسا»[2] فهـي لا تتخـذ من نصوص الفيدا فقط المحور الأساسي لها وإنما تسـتند أيضـاً في بحوثهـا عـلى نصي الأوبانيشاد والبهاجفاجيتا.

يعد نص البراهما سوترا Brahma- sutr الذي ألفـه بادريانـا هـو العمـل الأساسي لتلك المدرسة، إلا ان معلوماتنا عن تلك الشخصية تعد معدومـة فقـد عجز العلماء عن تحديد زمن دقيق لحياته أو حتى لتأليفه لـذلك العمـل الشـهير، على أن كل ما يسعنا قوله بصدده أنه قد دون كتابـة في سـوترات مقتضـبة بالغـة الصعوبة والغموض الأمر الذي أدى إلى ظهور محاولات عديدة لتفسيرها. ومن

=

نطقها لحظة أداء الشعائر القربانية.

Dasgupta: A History of Indian philosophy , Vol. 1, op. cit., pp. 68 - 69.

(1) بالغت الميامسا في الدفاع عن سلطة الفيدا للحد الذي جعلها تنكر وجـود إلـه أعـلى يكون هو مصدر الإلهام أو يكون المبدع للعالم، وإنما أعلنت أبدية نصوص الفيدا وأنهـا ليست من إبداع البشـر بل وأعلوا مـن الآلهـة الفيديـة، باعتبارهـا الموجهـه للنظـامين الكوني والأخلاقي، وكأن الإقرار بوجود خالق مبدع يؤثر على أبدية الفيدات، انظر:
p. Nagaraja Rao: Essays in Indian philosophy and religion, publishing house, New York, 1971, p. 20.

(2) يطلق على مذهب الأوتارا ميامسا « الفيدانتا نظراً لارتباطها بالتراث الفيدي المقدس وتدعيمها لسلطته، كما أنها أيضاً تسمى البراهما سوتر نسبة للنص الأصـلي لهـا وذلـك عندما تشـرع في تحليل مفهوم البرهمـا اللامشـروط، انظـر: عـلي زيعـور: الفلسـفات الهندية، مصدر سبق ذكره، ص 329. وأخـيرا تسـمى السـاريرا كاسـوترا Sariraka اسـتناداً إلى تلـك الأجـزاء التـي تتعـرض لتجسـد الـذات غـير المشخصـة انـظ:
Radakrishna: Indian philosophy, Vol. 2, p. 430

أهم الشروح التي دونت حول هذا العمل هو شرح شنكرا Sankara والذي يؤرخ له بالقرن الثامن الميلادي، وكذلك تفسير راما نوجا Ramanuga في القرن الحادى عشر الميلادي.

تشير كلمة الفيدانتا إلى ختام رحلة التطور الروحي التي تتحقق بالتوحد بين الذات الداخلية والوجود الخارجي، ومن ثم فهي تختلف عن سائر المذاهب الفلسفية من حيث أنها إذ تقر بسلطة الفيدا، إلا أنها في ذات الوقت لا تتوانى عن إخضاعها للمنهج النقدى.[1] وبناء على ذلك فالفيدانتا لا تقتصر على الإيمان بالآلهة الفيدية المشخصة، كسابقتها، وإنما أضافت إليها الذات الكونية السامية وجعلت هدف الوجود البشري السعي للاتحاد بها حتى يتحقق الخلاص وينال الغبطة السامية.

وترتب على ذلك أن عارضت الفيدانتا ثنائية كل من السامكهيا واليوجا، وأكدت على أن التعدد وهم والحقيقة واحدة، حيث أن الاشياء جميعها تتلاشى في تلك الوحدة التي تحيط بالكون وتغوص فيه في ذات الوقت. وهكذا كانت العلة الأولى في الطبيعة هي القضية الأساسية التي طرحها بادريانا للمناقشة خلال البرهماسوترا.

غير أن الفيدانتا لم تقف على حدود السوترات التي وضعها بادريانا[2] بل

---

(1) وبينما تركز الميماسا على الطقوس والشعائر الدينية بوصفها أمثل السبل لتحقيق الخلاص، فإننا نجد الفيدانتا تهتم بالتحليل الفلسفي لمضمون الأوبانيشاد الأمر، الذي دفع كثيرين إلى اعتبارها نهاية الفيدا، إلا أن دسجويت أطلق عليها مدرسة الفيسيو دهادفايتافادا أي فلسفة الفيدانتا لمدرسة التوحيد الكامل، انظر:

Dasgupta: A History of Indian philosophy, Vol.2, op. cit., p. 4230.

(2) ينقسم كتاب بادريانا إلى أربعة كتب أو كما يطلق عليها أربعة أدهياياس Adhyayas، وتنقسم كل أدهيايا بدورها إلى فصول/ باداس Pada ويتطرق الكتاب الأول لمناقشة حقيقة البرهمان/ المطلق وعلاقته بالبشر والعالم. ويناقش الكتاب الثاني آراء ومعتقدات المدارس الأخر المنافسة لبادريانا، مثل السامكهيا، البوذية والفايسيسكيا. أما الكتاب الثالث فقد اختص بقضيتى الكارما والتناسخ، والدورات المتكررة التي تمر بها الروح لتجنى ثمار أعمالها بجانب عرض حالة الروح في مرحلة النوم والحلم واليقظة، كل ذلك من أجل أن يدشن الطريق للبرهمان. وأخيرا يناقش الكتاب الرابع مفهوم الخلاص والاتحاد بالمطلق، انظر:

=

تطورت عبر التعليقات المختلفة التي دونت عليها، وإذا كان تعليق شنكرا يعد من أهم تلك الشروح، فلعل ذلك يرجع إلى أنه لم يكتف بها دونه بادريانا وإنما أسس ما يسمى بالأدفايتا فيدانتا Advaita vedanta أي الفلسفة الأحادية والتي اتخذت من مقولة «ذلك أنت» محوراً أساسياً لها. ومن ثم كانت قضيتها الأساسية هي الذات Self ذلك المطلق المقيم داخلنا.

وقد تلا شنكرا ظهور رامانوجا صاحب المذهب اللاثنائي، ورغم اتفاقهما حول الذات الكونية إلا أنهما قد اختلفا بصدد فكرة شنكرا حول الانصهار في المطلق. لقد رفض راما نوجا فكرة اندماج الفرد في الذات الإلهية مؤكد على أن الله يظل أسمى من أن ينصهر فيه الإنسان حتى ولو بلغ أسمى درجات نقائه الروحى.

كذلك ظهر «بها سكرا» Bhaskara و «مادهافا» Madhva اللذان تمثلت آراؤهما في التأكيد على أن العالم حقيقة وليس وهما كما أدعى شنكرا بل إن الكون وما فيه يعد تجسيدا لإرداة الخالق وقدرته، ولذلك فالاتحاد به يقتضي من الفرد أن يقضى على كل ما يعوق ذلك من عقل، وفكر وحواس بالإضافة إلى الأنا الفردية[1].

وعلى العموم، ورغم تنوع التعليقات التي دونت على عمل بادريانا، يبقى تعليق شنكرا من أهم الأعمال الممثلة لفلسفة الفيدانتا بل والأقرب إلى نصوص الأوبانيشاد، ولذلك ظلت آراؤه حتى الآن منبع إلهام لكل الباحثين عن المعرفة والمرجع المعتمد من جانب المحللين للفيدانتا كنسق فلسفي.

وهكذا نكون قد أوضحنا أبرز اتجاهات الفلسفة الهندية على طول الفترة الممتدة من العصر الفيدي وحتى القرن الحادى عشر الميلادي، تلك الفترة التي كان لإبداعاتها الفكرية والدينية دور كبير في تشكيل خصوصية ذلك الشعب.

ومما يلاحظ أن الفلسفة الهندية مع تباين اتجاهاتها ومذاهبها قد تخللها اتجاه واحد في التفكير هو الاتجاه الروحى، بمعنى أنها قد تصورت الحقيقة الأولى على أنها الروح، كما أنها افترضت وجوداً أسمى للروح الفردية يعلو على وجودها المادي التعس. ومن هنا اتفقت المذاهب الفلسفية فيما بينها بصدد

=

Dasgupta: A History of Indian philosphy . Vol. 1. op. cit.. p. 70.

(1) ريا صعب - جورج حلو، روبيرو كفوري: الحكمة الهندوسية، مصدر سبق ذكره، ص 143، 144.

مبادئ السلوك الصحيح التي لا بد من الالتزام بها بغية الوصول إلى حالة وجودية اسمى، أو بالأصح الوصول إلى الخلاص الأبدي حيث تنعم الروح بالنقاء والسكينة.

والحقيقة أن الخلاص داخل الفكر الهندي لم ينل تلك الأهمية نظراً لأنه أحد المفاهيم الدينية فقط وإنما احتفظ ذلك المفهوم بمكانته داخل المجتمع ككل وبصرف النظر عن ارتباطه بالدين أو عدم ارتباطه. لقد ظهر مفهوم الخلاص في سياق المدارس الفلسفية الست حتى مع من انكر منهم سلطة الإله الخالق، كما في البورفاميامسا، كما ظهر الخلاص في تعاليم مدرسة السمكهيا والنيايا على الرغم من انكارهما وجود الإله الواحد واستبداله بعنصري المادة والروح.

وإذا كان مفهوم الخلاص قد اثبت وجوده رغم كل هذه الاختلافات عبر كل الأنساق الفلسفية إلا أنه لم يكن حالة من انعدام الوعي أو الاندثار التام وإنما أصبح هو الوعي الحق الناشئ عن تذكر المرء لحقيقته الجوهرية. وعندئذ ينال الهدوء والطمأنينة بعدما تتحقق له المعرفة السامية التي هي الخلاص ذاته.

وإذا كانت الفلسفة الهندية قد أولت اهتماما كبيرا بالمعرفة، سواء بالنسبة لمعرفة الفرد لحقيقته الجوهرية أو معرفته للعالم المحيط به، لقدرتها على تحقيق الخلاص للفرد، فقد يجوز لنا مضاهاتها بالتفكير الغنوصي الذي استند إلى فكرة الغنوص Gnois، أي المعرفة التي تهدف للخلاص من العالم الحسي والاتحاد بالرب.

ونستخلص مما سبق أن الدين كان ظاهرة اجتماعية رافقت الشعب الهندي على مر عصوره المختلفة، وهيمنت على شتى مجالات الحياة، الأمر الذي ولد الاعتقاد بأن الدين هو المسؤول عن هيمنة نزعة التشاؤم التي دفعت مفكري الهند إلى هجرة العالم وتأسيس فلسفاتهم وفقاً لقضية أساسية تتمحور حول مبدأ نفي إرادة العالم والحياة انطلاقاً من كونها منبع كل ألم وبؤس يمر به الإنسان في حياته.

وفى ظل هذه الأطروحة تسابقت المذاهب في طرح أفضل الوسائل التي تحقق خلاص الفرد وتصل به إلى ما هو أسمى وأفضل، حتى أن القيم الأخلاقية لم تكن غاية في ذاتها، بل كانت وسائل لتهذيب المرء وتهيئته لبلوغ هدفه الأسمى، وهكذا كان الإنسان ومتطلباته محور اهتمام الفكر الهندي على مر عصوره المختلفة.

ورغم أن كل نسق فلسفي ينمو ويتطور بقدرة أتباعه، إلا أنه من ناحية

أخرى لا ينمو منفصلا عن سائر الأنساق الأخرى، وإنما نمت المذاهب في ظل علاقة التأثير والتعارض مع بعضها البعض، مما قد يدفع المتأمل لتصور أن كل مذاهب الفكري الهندي شيء واحد، ومن ثم ليس هناك مجال لأي تطور. بيد أن البحث سوف يميط اللثام عن بطلان هذا التصور، ومن ثم، وفي ظل ترابط المذاهب، فإذا أردنا دراسة مذهب ما لا يجوز لنا ذلك إلا بدراسته عبر كل مراحل تطوره، وما ينطبق على المذاهب ينطبق على المفاهيم، بمعنى أننا إذا أردنا تحليل مفهوم ما، بات من الأهمية بمكان فهم المعنى العميق له والكامن في كل الإنتاج الفكري بدءاً من الأساطير والرموز والطقوس حتى ظهور الأبنية النسقية الواضحة.

وبناء على ما سبق، فإن دراستنا لمفهوم الخلاص – موضوع البحث – والتي تقتضي منا وضع تصور متكامل له داخل الفكري الهندي تستلزم تتبع البدايات الأولى له عبر الأساطير والرموز الفيدية، حيث أن تحليل الفيدا سوف يكشف عن موقف الإنسان آنذاك تجاه الكون وبالتالي عن رؤيته الميتافيزيقية ككل، والتي أثرت على مسار الفكر الهندي سواء كان ذلك بالسلب أم بالإيجاب.

الباب الثاني

الخلاص وأساطير الخلق

الفصل الأول

طبيعة العالم وعلاقته بالإنسان

مدخل:

كان الخوف والرجاء وفطرية الأفكار أهم الأسباب التي دفعت الإنسان قديماً لتأمل مايحيط به من ظواهر دون أدنى تفرقة بين الكيان الحي وغير الحي، حيث أن كل ما يتحرك كان بالنسبة له حياً. فالشمس التي تشرق، والرياح التي تهب، والرعد الذي يعصف، كل ذلك قد لعب دوراً كبيراً، بل وشغل حيزاً ضخماً في تفكير الإنسان قديماً، لذا شرع في البحث عن طرق للتعامل مع تلك الظواهر الطبيعية.

وفى حقيقة الأمر اتسمت حياة الإنسان القديم بالتأرجح ما بين الخوف من الظواهر الطبيعية المحيطة به، وبين الرغبة في أن يكون على صلة وثيقة بها عن طريق كسب رضاها وعطفها. ومن ثم فنحن أمام حقيقة راسخة مفادها أن الإنسان آنذاك كان يفكر في ذاته على أنها جزء من الطبيعة وليس منفصلاً عنها، حتى في الفترات التي كان يتساءل فيها عن مصيره البشري، ومصير الروح بعد الموت، لم يكن يغفل الطبيعة وظواهرها التي اعتقد أنها مقر للأرواح والكائنات الالهيه التي تمارس تأثيراً فعالا في حياته، ومن هنا رأى ضرورة استمالتها بتقديم الهدايا والقرابين.

لقد ظهرت الأفكار الفلسفية العميقة من تلك التصورات البسيطة، كما برزت الأديان ذات السلوك الطقسي المعقد، والممارسات الشعائرية المتعددة؛ حيث كان الدين آنذاك طائفة مركبة ومشوشة من الأفكار التي ينظر بها البشر إلى الأرواح والآلهة الآمرة. وقد استلزم هذا الأمر وجود فئة ادعت قدرتها على الاتصال بتلك الآلهة المشخصة، فنشأ السحر وبرزت الكهانة اللتان كانتا لهما دور في حياة الفرد والمجتمع. لذلك فنحن نجد لدى الشعوب التي تُدعى بالبدائية، أو ما يسمى بالشعوب ذات الثقافات المتطورة، ممارسة للشعائر الدينية بجانب الشعائر السحرية وترديد التعاويذ دون أدنى وعي بوجود تناقض في ممارسة العملين معاً وفي ذات الوقت.

ومما يلاحظ أن تقديس الطبيعة وعبادة ظواهرها المتعددة لم يكن راجعا فقط إلى أنها كانت أول ما استرعى انتباه البشر الأول واثار دهشته، ولكن يرجع أيضاً إلى كونها إبداعا إلهيا، ومن ثم يبقى الكون ومظاهره غارقاً في القداسة، حيث أنه قد انبثق عن الإله أو أن الإله قد أبدعه. لذا لم يكن العالم مطلقا - حتى عند أدنى الشعوب تحضراً - عمياء وإنما يسوده قانون مقدس يشير إلى انتظامه، ومن ثم كان العالم مسرحاً لأعمال الإله، حيث يكشف دوماً عن التجليات المتعددة للألوهية، وفيه تتلاقى ماهية الفرد وخصائص المقدس.

إن الطبيعة تفصح دوماً عن شيء ما متعالٍ، سواء كان ذلك المتعالى مفارقاً أو مباطناً، لذلك فقد لجأ الهندي قديماً إلى تقديس مظاهر الطبيعة من أجل فهم ما فوق الطبيعة.

بيد أن محاولاته لفهم العالم وإدراك القوة اللامتناهية التي يتضمنها، استلزم وجود بعض الممارسات الطقسية والتي تقتضي في بادئ الأمر أن يقطع صلته بما هو إنساني وأن يشترك في بعض خصال المافوق الطبيعة. ومن هنا تولد الشعور بذلك الاتصال بين الطبيعة والميتافيزيقا. وقد أفضى ذلك إلى ظهور مبدأ إنكار العالم والحياة من أجل تحقيق الوحدة مع الكائن المقدس.

ومن الجلي أن ما سبق يمثل حقيقة التصورات البيئية الأولى لدى إنسان الحضارات القديمة، كما يعكس أيضاً - وبشكل خاص - التصور الديني للإنسان الهندي القائم على الممارسات الطقسية، كما تضمنتها النصوص المقدسة، «الفيدات Vedas». وإذا كانت الفيدات - كما عبر عنها غارودى - تضم رسالة الهند الأساسية ، حيث أنها إحدى أرفع رؤى الإنسان حول العالم والآلهة[1]، فإنها تعبر عن تلك المرحلة التي عاشها الهندي قديماً وهو حبيس الطبيعة، ومن ثم فهي تعد خير تصوير لعلاقة الإنسان بالعالم المحيط به.

فالفيدات - وبالأخص الريج فيدا Rigveda - تُعد طائفة من الأدعية والترانيم الموجهة لعدد ضخم من الكائنات الروحية التي هي في الأساس تشخيص لقوى الطبيعة المتعددة، ومن هنا يحق لنا وصف الدين الفيدي بأنه يمثل عبادة الطبيعة في صورها الأولى.

بيد أن تلك الترانيم تتمثل قيمتها الأعمق في أنها ترمز للحقيقة المقدسة

(1) روجية غارودى : نداء الحقيقة، ترجمة د. ذوقان قرقوط، دمشق، 1981، ص 90.

نفسها - كما تصورها الهندي آنذاك - تلك الحقيقة التي تفوق الوصف وبالتالي كانت الفيدات انعكاساً لها ولقوتها(1).

غير أن الآراء قد اختلفت بصدد المضمون الحقيقي للفيدا، فقد رأى البعض أنها تعكس عقائد الشرك، في حين أن فريقاً آخر رأى أنها تجسد عقائد التوحيد ويرجع ذلك إلى الطبيعة المتغايرة لمحتويات النصوص ذاتها . «فالفيدات» ليست نصا محدداً بل هي اسم يطلق على هذا الأدب الضخم، والذي يمتد عبر الزمن لأكثر من ألفى عام.

فإذا سلمنا بأن الترانيم الفيدية ليست من إبداع شخص واحد، كما أنها لا تخص فترة زمنية واحدة، فإن هذا يقودنا إلى حقيقة مفادها أن الفكر الذي تجسده تلك الترانيم ينطوى على تطور بفعل اختلاف الزمن الذي تنتمى اليه الترانيم، ومن ثم فهي تعكس التطور الذي مر به الدين الهندي بدءاً من عبادة قوى الطبيعة حتى انبثاق فكرة الإله الواحد.

ولكن، ومثلما كانت الأناجيل الأربعة هي روايات أربع من وجهات نظر أربع لقضية واحدة ولمضمون واحد، كذلك فإن المضمون الفكري والعقائدى للنصوص الفيدية الأربعة يعد متشابها إلى حد كبير باستثناء بعض الصيغ الكهنوتية التي اضيفت في نص «الياجورفيدا »، وبعض الأنغام لنص «السامافيدا »، وتخلل السحر والتعاويذ إلى «الأتارفافيدا ». وعليه فإن تحليل النصوص يكشف عن وجود الحكماء الهنود الذين قاموا بصياغة نفس المضمون ولكن كلاً حسب رؤيته الشخصية، ووفقاً للاستخدام الذي سيوظف من خلاله هذا المضمون.

وهكذا تصبح عملية البحث عن تواريخ لتلك النصوص أو رصد تتابعها الزمني أمر لا جدوى منه طالما أن النصوص تحمل الأفكار ذاتها .

وبناء على ما سبق، فإن عبادة الآلهة الفيدية والتي تعد في الأساس

---

(1) لقد أبدع الإله الفيدات، ومن ثم فهي المعرفة الأبدية نظراً لكونها كلمات الرب التي نطق بها إلى الريشى Rishis اللذين بدورهم نقلوها للعالم. وبما أن الله أبدي، فإن كلامه ابدي، لذا فالفيدات تجسد المعرفة الكاملة بالرب ومن هنا قيل إنها تجسد الحقيقة المقدسة. فالله قد أوحى بها في البدء وهذا كان أول خطواته في إيجاد العالم، وقد أوحى بها رحمة ونور للعباد. انظر :

Swami Dayamand Sarawati : <u>Indroduction To the Commentary on The Veds</u> . Trans. by Late lamented Pt. Delhi, 1958, PP. 4 to 27.

تشخيصاً لمظاهر الطبيعة قد تم على محاور ثلاثة : فلقد تصور العقل الهندي أن مظاهر الطبيعة ما هي إلا قوى منفصلة تتحرك وتؤثر عليه وعلى مصيره بفعل إرادات مستقلة وهذا ما نلمسه فيما يعرف بمجمع الآلهة المؤلف من ثلاثة وثلاثين إلهاً. ثم تطور الأمر وظهر الاعتقاد بأن تلك القوى تعمل على نحو جمعي، فهي تعمل مع بعضها البعض على نحو متسق ؛ ومن هنا فإن الترانيم تصور نزوع الفلسفة الهندية للتوفيق بين الآلهة المتعددة فالعمل الواحد قد يساهم في أدائه أكثر من إله.

وقد أفضى هذا إلى الشعور بأن الإله الواحد له مسميات عدة أو أن الآلهة الأخرى تجليات له. وتولد عن ذلك ظهور نمط من الترانيم التي توجه لأكثر من إله في ذات الوقت.

أما المحور الثالث لعبادة الآلهة الفيدية، وهو ما تجسده الترانيم المتأخرة، فيتمثل في النظر إلى قوى الطبيعة على أنها مخترقة بفعل روح واحدة، هي الروح الأسمى المبدعة للكون والحافظة له.

والحقيقة أن تلك الترانيم تمهد الطريق لمرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة الهندية، حيث يتم التساؤل عن العلة الأولى الكامنة وراء كل تلك العلل المرئية.

وهنا يبدو اقتراب الأسفار من مفهوم الإله الواحد المتعال، إلا أن الأمر لم يصل حد التوحيد المطلق بل وقف على حدود - ما أسماه ماكس موللر Max Muler - الوحدانية الكاذبة Henotheism[1]، وهي تعني الاعتقاد بإله أعلى مهيمن على الكون والآلهة الأخرى، وهو يتصف بكل خواصها وقد يقوم مقامها. إلا أن هذا الاتجاه لا يلغي الآلهة الأخرى وإنما يقر بوجودها بجانب الإله الواحد المتعال، حيث تعمل وفقاً لإرادته. بيد أن ما سبق يعد مغايراً تماما لعقيدة التوحيد كما تدشنها الأديان السماوية، فالتوحيد ينطوي خلالها على محاور ثلاثة هي: الإيمان بإله واحد لا شريك له، والإيمان بأن قدرته قادرة على تحقيق الخير ونصرة الحق على الباطل، وأخيراً أن علاقة الخالق بالمخلوق يسودها الطابع الأخلاقي. إلا أن تحليل النصوص الفيدية يكشف عن أن الترانيم لم تدرك مثل هذا التصور الثلاثي للتوحيد حتى عبر أكثر الترانيم نضجاً.

---

(1) تعني كلمة Henotheison الايمان بإله واحد دون التأكيد على وحدانيته، بمعنى الاعتقاد في إله سام دون اسقاط سائر الآلهة الأخرى. انظر: Max Muller : The Six systems of Indian Philosophy. New york 1919, PP. 39 - 40

1- « الطبيعة والتجلي الإلهي »:

إذا كان الدين يشكل جزءاً محورياً في حياة الشعوب عامة، فإنه بالنسبة للشعوب القديمة - وبالأخص داخل الهند - كان دوره أعظم حيث صاحب البشر يوماً بيوم، منذ ولادتهم وحتى مماتهم. وقد جاءت هيمنة الدين عبر محاولات الإنسان قديماً لحل الألغاز المحيطة به، حيث ساد الاعتقاد بوجود قوى مطلقة تسمو على كل القوى البشرية الأمر الذي ولد الشعور لدى الإنسان بالتدني والخضوع، ومن ثم شرع باحثاً عن وسائل الاتصال بتلك القوى السامية لكسب رضاها.

ورغم أن صراع الإنسان قديماً حول بقائه الفردي ومتطلباته المادية قد شكل جزءاً أساسيا في نشأة الدين فمما لاشك فيه أن ظواهر الكون التي عجز عن تفسيرها أيضاً ولدت لديه تصورات خاصة عن الألوهية.

كانت ظواهر الطبيعة هي أول ما لفت اهتمام الإنسان الآري حيث استحوذت تلك الظواهر على تفكيره، وذلك لشدة تأثيرها على مجرى حياته. فقد كانت سعادة وشقاء هؤلاء الذين سكنوا شبه القارة الهندية تعتمد على تأثير الشمس، البرق، المطر، والسماء على مجرى حياتهم، لذا تعاملوا معها بكل تقدير وورع. إذا لم يكن لموضوعات العالم الخارجي قيمة في ذاتها وإنما كانت قيمتها تتجلى عبر تأثيرها على المجال البشري. وقد صورت الترانيم الفيدية ذلك الارتباط الوثيق بين مظاهر الكون والأفعال الإنسانية، حيث يبدو أن كلاً منهما له تأثير على الآخر سواء كان ذلك بالسلب أم بالإيجاب.

وبناء على ذلك عبد الهنود ظواهر الطبيعة اعتقاداً منهم أنها تحتوي على أرواح عاقلة تتحكم فيهم، لذا كان كل ما يتحرك له روح، حيث أن الروح مرتبطة بالقوة والفاعلية. ومن هنا نشأ الاتجاه الروحي / Animism الذي يدعم الاعتقاد بأن كل الكائنات أو الموجودات لها روح[1]. وقد كان هذا المذهب رد فعل طبيعي للشعور بقهر الطبيعة والعجز عن السيطرة على ظواهرها المتنوعة، لذلك ظهرت الدعوة لاسترضائها بالغناء والرقص والشعائر التي ازدادت بمرور الوقت تعقيداً.

---

(1) إلا أن هذا الاتجاه الديني المحض قد تطور إلى مذهب فلسفي، عندما أصبحت الروح هي المدبر الحقيقي والفعال المهيمن فى التجسد والكون معاً، فهي خالدة ولا تفنى بفناء المادة.

ومما يذكر في هذا الصدد أن الأساس في عبادة تلك الآلهة الفيدية يكمن في أنها تجسد الفاعلية التي تنسب لظواهر الطبيعة؛ والحق أن الأمر وإن كان يبدو أنه دين إلا أنه يمثل بدايات قانون السببية حيث أنه يبحث في علاقة العلة بالمعلول، ومن ثم فهو يشكل بداية الفلسفة الهندية. فلم تكن ظواهر الطبيعة - بوصفها أحداثاً فيزيقية - هي التي شغلت الفكر الهندي وإنما القوى المسببة لها، فعندما رأوا النار فكروا في المشعل لها، أي في الباعث المسبب لوجودها. لذا قيل إن الآلهة الفيدية - وهي رموز لقوى الوجود الأساسية - تمثل القوى التي تخلق وتدمر الحياة، بمعنى أنها القوى التي تهيمن على تدفق الوجود واندثاره(1).

بيد أن هذا التقديس للأرواح التي تقيم وتقطن في موضوعات الطبيعة أفضى إلى الإيمان بأرواح الأجداد، وأرواح الموتى بصفة عامة، ومن ثم عبادتها وبالأخص الصالح منها، ولعل ذلك وليد اعتقادهم بأن الموت ليس نهاية الحياة، بل إن الروح عندما تترك الجسد تبقى خالدة، حيث تعرج إلى السماء العليا.

والآن، هل كان الخوف حقا هو الباحث الأوحد الذي دفع الآري للبحث عن علل الظواهر والأشياء ؟ أم أنه الشوق للمعرفة الذي يعد من أخص خصال الإنسان دون سائر الكائنات، كما أعلن سقراط ذلك عندما أكد على أن الإنسان بطبعة مشوق للمعرفة ؟

أحاطت الطبيعة وظواهرها المتعددة بالإنسان من كل جانب، فتلك هي الجبال الشاهقة ،التي تطوق البلاد من كل جانب، وهذه هي الأنهار المتدفقة بقوة وعلى نحو مستمر، دون أن يُعرف منبعها أو مصبها، والشمس بأشعتها وحرارتها الحارقة، وكذلك السماء بعلوها وعظمتها، حتى الأرض الممتدة وما تجود به من خيرات كانت مثار دهشة وتأمل.

ومن المرجح أنه ليس فقط الخوف بل الجهل بحقيقة الأشياء وعلل الظواهر هو الذي دفع الهندي الآري لعبادة كل ما يحيط به بما في ذلك أرواح الحيوانات المفترسة. والحقيقة أن شعب الفيدا لم يؤله فقط الظواهر التي ترهبه بل - أيضاً - عبد تلك التي تملؤه رضا وسعادة وبالأخص التي يشعر بفائدتها المادية، وربما يكون هذا الأمر من أهم الأسباب التي كانت تُعلي من شأن إله على

(1) Johm M. Kaller : Oriental Philosophy, Published by. United state of America In Canda, 1985, P. 21.

سائر الآلهة الأخرى بحيث ترفعه الى مكانه الإله الأسمى، ثم سرعان ما يحل آخر محله وفقاً لرؤية الشاعر وحسب مايحققه هذا الإله من نفع للعباد.

لقد خضع الهندي آنذاك لكل تلك الخوارق الغامضة من أجل أن يتفادى شرها ولكن في ذات الوقت سعى لاكتشاف ماهيتها، فألهها وتقرب لها بالهدايا والأضحيات، حتى يتمكن من وضع تصور لطبيعة علاقتها به ومدى فعاليتها في الكون. وبناء على ما سبق فإن الشوق لمعرفة علل الأشياء أدى إلى خلق هذا الكم من الآلهة الفيدية والتي كانت تشخيصاً للقوى الكونية.

ومما يذكر بأن الدين المنبثق عن عبادة ظواهر الطبيعة أصبح الأداة التي أنارت الطريق أمام العقل البشري لتحديد علاقة الفرد بالكون، فظهرت الطقوس والقرابين التي اعتقد أنها تحث الآلهة على تحقيق رغباته بل واحترامها؛ وسرعان ما نسجت الأساطير حول كل ظاهرة أو حول كل إله يقع خلف الظاهرة وارتبطت الأساطير بالدين والطقوس الدينية، بحيث أصبح من المستحيل فصلهما. وقد كانت أغلب الطقوس والشعائر مستمدة من تعاليم الأساطير التي تدشن عظمة الآلهة وتظهرها في صورة جليلة، مما يجعلها تبدو جديرة بالعبادة.

وهكذا نسبت الأساطير العديدة من المهام الكونية والبشرية لتلك كالظواهر. وقد أفضى ذلك إلى أن أصبح لبعض تلك الظواهر أسماء عديدة تعبيراً عن كم المهام التي يقوم بها الإله الكامن وراء تلك الظاهرة، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد أن « أجني» Agni - وهو إله النار - الذي لعب دوراً بارزاً في الأساطير الفيدية قد ظهر في بعض الترانيم تحت اسم فاشوانارا «Vaishwanara»[1]، وهو يعني أجني في صورة الشمس، وهو اسم يشير إلى دور «الإله» في نقل القرابين للآلهة المستقرة في السماء باعتباره المتخلل لكل من الأرض والسماء. وكذلك يدعى «جاتافيداس Jatavedas»[2]، بمعنى المراقب للبشر والمحقق لأمنيات العباد. كما تحتوي ترانيم «الريج فيدا» أيضاً على مقاطع تشير إلى مهامه الكونية من خلال الإشارة إلى تنوع حالات وجوده، حيث كان يتخذ في كل حالة اسما يتناسب مع دوره الذي يقوم به.

لم ير الإنسان الآري بُداً من تسمية قوى الطبيعة المتنوعة، كالسماء،

---

(1) Rigved : Wilson : VI. 1. 7. 2. 3.

(2) Ibid : VI. 2.1. 29. 30. III. 2. 17. 2. 4.

والشمس، والقمر، والنار، والرياح بأسماء تتلاءم مع احتياجاته وأفعاله البشرية، وانتهى به ذلك إلى التشخيص والتأكيد على أن تلك الظواهر تحتوي على أرواح هي المسؤولة عن الأحداث الكونية التي حدثت في البدء والتي ما زالت تحدث أمامه.

ويبدو أن الأسماء التي سميت بها تلك الظواهر كانت سبباً مباشراً في عبادتها، أو ربما أنها هيئت العقل لتأليهها؛ وكذلك ساعدت الأساطير التي نُسجت حول تلك الظواهر على الإيمان بأن تلك الأسماء مسميات لأشخاص مختلفة. لهذا بات من الأهمية بمكان فهم المعنى العميق للأساطير المتعددة حتى يتسنى لنا فهم الإلهيات الفيدية. والفيدات، وبالأخص الريج فيدا، رغم أنها حشد من التسابيح والأدعية التي تقدم للآلهة المشخصة، إلا أنها بين الحين والآخر تعرض لبعض الأساطير التي تعلي من شأن أحد أفراد آلهة البانثيون الفيدي؛ باعتباره الأعلى، والأسمى وهكذا يتضح لنا مدى الارتباط بين الإلهيات والأساطير.

وإذا كان الهندي قد عبد العديد من الآلهة التي كانت تشخيصاً للقوى الكونية من أجل الذرية والرخاء الاقتصادي والأمان، فإنه يعد دليلاً واضحاً على أن الاحتياجات المادية كانت هي الباعث الأول للعباد. ومن ثم فإنه نادراً ما نجد في النصوص ما يشير الى أي أهداف روحية يسعى العابد لطلبها من المعبود. والحقيقي أن أصدق صياغة لهذا النمط من الدين الفيدي هو التصور الأحادى حيث أن الآلهة كلهالم تُعبد في آن وعلى نفس المرحلة من التقدير، وإنما كان هناك دائماً إله يعلو على السطح بينما تخبو سائر الآلهة الأخرى، أو تصبح ثانوية بالنسبة له، وبعد حين يهبط هذا الإله ليحل آخر محله وهكذا دواليك.

ومما يذكر في هذا الصدد أن سبب خلع الآلهة عن مكانها وإحلال أخرى محلها أمر غير واضح عبر النصوص.

ونظراً لأن النصوص الفيدية غير محددة زمنيا، فنحن لا نعلم متى احتل هذا الإله أو ذاك القمة داخل البانثيون الفيدي؛ على أية حال فإن النصوص تكشف لنا أن الآلهة التي نالت مكانة عالية من بين الثلاثة والثلاثين إلهاً هي الآلهة التي تعتد أكثر اتصالاً بمصالح البشر، أو تلك التي أقدر من غيرها على رفع الكوارث وتحقيق احتياجات البشر المادية. وبناء على ذلك، فإن طبيعة العلاقة بين البشر والآلهة يحكمها قانون المقايضة باعتباره القانون السائد في العلاقات بينهم. فالبشر في حاجة إلى الحصول على منافعهم المادية ومتطلباتهم المعنوية، والآلهة

بدورها تحتاج إلى التدعيم المتمثل في الأضحيات التي تقدم لهـم أثنـاء الابتهـالات والطقوس المتنوعة.

ونظراً للخلط بين الأفكار الروحيـة والماديـة فـيما يتعلـق بطبيعـة الآلهـة الفيدية، فقد تصـور الهنـدوس أغلـب آلهـتهم في صـورة بشـرية، بمعنـى أنهـم منحوها نفس الصفات التي كانت لهم.

فرغم ما تتصف به تلك الآلهة من قدرات تسمو على القدرات البشـرية، إلا أنهم قد تصوروا أن لها مـثلهم رأسـاً ووجهـاً وفـماً وشـعراً، كـما أنهـا تأكـل وتشـرب، تقاتل وتصنع الحروب، بل أيضاً تعاني مثلهم من الموت. إلا أن الأمـر لم يقتصـر على هذا فقط، فقد نسجت العقلية الهندية لهم علاقات أسـرية فكما أن للهندي زوجة تشاركه حياته، كذلك نسبت للآلهة زوجات[1].

ولسنا في حاجة لان نشـير إلى أن هذا التصور للآلهـة يقـترب كثـيراً مـن تصور المصـريين القدماء لآلهتهم، وكذا التصور الإغريقى لها، حيث نسـب كـل منهما للآلهة ما للإنسان من حالات ضـعف وعـدم اسـتقرار، حتـى فـيما يتعلـق بالمهام التي يقوم بها كل إله.

إن البحث في الأصل الأول لفكرة الله بين الشعوب التي سبقت التـاريخ أمر شاق، ومن ثم فإن تحليل الكلمات التي استخدمتها تلك الشعوب القديمة - وبالأخص الهند - في الإشارة إلى الألوهية أيضاً يكشف عن نفس الصعوبة التي قد تؤدى في كثير من الأحيان إلى الغموض.

لقد استخدم الهنود الأريون للإشارة إلى الإله كلمـة «ديفـا» Diva وهـي كلمة شديدة الغموض نظراً لأنها استخدمت في الإشارة إلى موضوعات كثـيرة. لقد وصفوا كل القوى التي ترهبهم وتشعرهم بالخضوع والتدنى بـ« ديفـا » بـما في ذلك الحيوانات المفترسة والأرواح الشـريرة. ومن المرجح أنهم قد استخدموا تلك الكلمة في الإشارة إلى كل الكائنات التي تحمل قدراً من القداسة.

والمعنى الحرفى لكلمة «ديفا» الإشـراق أو التألق وهي تُستمد من المقطـع Div الذي يفيد ذات المعنى، ولكن بالتدريج أصبحت ديفا مفهوماً عامـا يشـير

(1) نسبت الأساطير لاندرا Indra، وهو إله العواصف الرعدية التي تجلب المطـر زوجـة تدعى آندرانى، إلا أنها لم تكن كزوجها تشخيصا لإحدى قوى الطبيعة.

إلى كل ما يتصف بالإشـراق[1]. بيد أن قراءة ترانيم «السامافيدا» Samaveda[2] تكشف لنا عن ازدواجية المعنى المقصود من كلمة « ديفا» فهي من ناحيـة تشـير إلى تلك كالآلهة المتعددة التي تملأ الكون وتحيط بالإنسـان «الـديفاس يمنحونـا القوة، إنهم محيطون بنا ...».

ومـن ناحيـة أخـرى يـتم توظيـف المصـطلح للإشـارة إلى «الأفكـار» وبالأخص تلك الأفكار التي برزت في ذهن المبـدع بصـدد العـالم وموجوداتـه؛ الديفاس (الأفكار) تدعم أعضاء الحس وتدفعها نحو الرفاهية.

غير أن الكلمة قد اتخذت مضـمونا أخـراً، حيـث رأى بعـض البـاحثين الهنود أن كلمة «ديفا » تفيد العطاء، لذا فالإله يسمى «ديفا» لكونـه عطـاء، فهـو من أعطى هذا العالم وجوده. ليس هذا فحسب، بل إن الشخص المـتعلم الـذي يمارس عملية التدريس يسمى أيضاً «ديفا» نظير منحـه مالديـه مـن علـم لغـير المتعلم. كذلك الشمس تسمى ديفا لأنها تمنحنا الضـوء والحـرارة مما يـؤدي إلى ازدهار الحياة، وانتعاش كـل الكائنـات. وأخـيراً فـإن الأب والأم يطلـق أيضـاً عليهما « ديفا » لأنهما يمنحا أبنائهما الحماية والرعاية[3].

وإذا كانت آلهة الفيدا آلهة وظيفية، بمعنى أنه قد حُددّت لها مهام تقوم بها تجاه العباد، فقد أدى هذا إلى خلق كم هائل من الآلهة يـوازي احتياجـات الفـرد المادية. وقد اعتادت الفلسفة الهندية على التعامل والدخول في علاقات مع تلـك القوى الكونية المشخصة، الأمر الذي أدى إلى امتزاج مظـاهر الكـون بـالوجود البشـري عبر أحداث الحياة اليومية.

بيد أن هذا الكم من الآلهة التي عبدها الهندوس يمكن تصـنيفها إلى فئـات ثلاث، وهي آلهة سماوية، وآلهة دنيوية، وآلهـة جويـة. وهكـذا فـإن الآلهـة الفيديـة تشـكل ثالوثـا ذا محـاور ثلاثـة أو مجموعـات ثـلاث؛ ويـرأس المجموعـة الأولى «دياوس» Dayus بوصفه يمثل السماء، وبجانبه « مترا» Miter الذي يمثل السـماء المشـرقة، آي السماء أثناء النهار، وكذلك « فارونا» Varuna الذي يجسـد الظلمـة، أي السـماء في غضـون الليـل. ثـم «سـوريا» Surya و «سـافيتر» Savitar، الأولى

M Hiriyana : The Essentials of Indian Philosophy . op. cit ., P. 14. (1)
Sama Veda : Tran by : S.V. Ganapati, Delhi, 1982,PP. 138, 154. (2)
Radakrishna : Indian Philosophy . Vol. 1, op. cit ., P. 72 . (3)

الشمس في توهجها والثانية عند الإشـراق. وكـذلك الفجـر تجسـده «يوشـاس» Ushas و «الأشوينجز» Asevings وهم تشخيص لفترتي الصباح والسماء.

وتشتمل المجموعـة الثانيـة : عـلى « انـدرا » Indra الـذي يمثـل المطـر، «الماروتس » Maruts ممثلي الضباب الممطر، « فايو» Vayu و «فاتا» Vata الهواء. ثم «رودرا» Rudra إله البرق والرعد.

أمـا المجموعـة الثالثـة فتضـم: «بريـذيفي» Prithivi وهـي الأرض، و«أجني» Agni إلـه النـار بتحولاته الثلاثة، بمعنـى وجـوده عـلى الأرض، وفي الضباب، وفي السماء. ويلي إجني في الأهمية « سوما» الذي يشخص ذلك النبات الذي يحمل ذات اللقب Soma .

ومن الملاحظ أن هذا التقسيم ليس مفروضاً من الخـارج وإنـما هـو ذات التقسيم الذي تفترضه النصوص الفيدية ذاتها. ويعد هـذا التقسـيم وليـد نظـرة الهندوس إلى الكون على أنه مكون من عوالم ثلاثة هي السماء والأرض والمنطقـة الوسطي الواقعة بينهم، وتسمى الغلاف الجوي[1].

وغير خافٍ أن كل عالم قد اختص بعدد من الآلهة المغـايرة لآلهـة العـالمين الآخرين، سواء من حيث طبيعتها أو من حيث المهـام التـي تقـوم بهـا. غـير أن تحليل النصوص يكشف عن أن هذا الكم من الآلهة المتعددة يمكن اختزالـه في آلهة ثلاث هي: «أجني» إله النار في صورته الأرضية، و«سوريا» إله الشـمس في السماء، و «اندرا» / « فـايو» تشخيصـا للريـاح والمطـر في المنطقـة الوسـطى[2]. وعليه - تصبح سائر الآلهة الأخرى والمكونة لمجمع الآلهة الفيدي مجرد تحولات لتلك الآلهة الثلاث سابقة الذكر.

أ - آلهة السماء :

إن مفهوم إله السماء أو تصور السماء على أنها إلـه أعـلى أمـر يمتـد إلى أقـدم عصور الإنسانية؛ غير أن تأليه السماء لايرتد فقط إلى عمليات التشـخيص السـائدة آنذاك وإنما وضع السماء وعلوها - ذلك العلو الذي أحاطها بقدر من الغمـوض - كان عاملا أساسيا في تأليهها. ومن المرجح أن حجمها اللامتناهي جعلهـا في أعـين القدماء إلهاً ضخما يراقب أعمال البشـر، بل وكل ما يحدث عـلى الأرض، ومـن ثـم

---

(1) R.V. : Willson, I.22,8,21.

(2) R.V: Ralph T.H., X. 158.1.

فالسماء كظاهرة فيزيقية تطوق الكون، كانت تجسيداً للقوة والسرمدية.

أطلقت على إله السماء أسماء ونعوت كثيرة منها الخالق، مانح الحياة، واللامتناهي، كما أنهم جعلوه بمثابة الأب وأسموه « دايوس» أو «دياوس» Dayus وهو يشبه إلى حد كبير زيوس Zeus اليوناني، وجعلوا الأرض هي الأم. وهكذا أصبحت السماء والأرض بمثابة الأبوين المنجبين للآلهة والبشر، بل والكون كله[1].

تكمن أهمية السماء في أنها تحتضن آلهة أخرى في غاية الأهمية مثل الشمس، والقمر، والفجر؛ ومن المؤكد أن وجود تلك الآلهة في السماء أضفى عليها أهمية تفوق أهميتها كظواهر كونية. وإذا كانت القراءة السطحية للنصوص توحي بقدر من الخلط، حيث تبدو وكأنها تتعامل مع السماء والشمس دون أن تفرق بينهما، «فأديتى» Aditi[2]، وهو أحد مرادفات السماء قد استخدم للإشارة إلى الشمس، و « فارونا» Varuna وإن كان يعني السماء، إلا أنه يبدو على أنه أحد الآلهة السماوية وليس السماء ذاتها.

لكن واقع الحال يكشف عن أن النصوص تشير إلى أن آلهة السماء لها وظائف متعددة بالنسبة للظواهر السماوية، بمعنى أنها تتعامل مع الظاهرة من جوانب متعددة، حيث أن كل جانب يشكل أهميته الخاصة بالنسبة لهم، وفي هذه الحالة يكتسب هذا الجانب أو ذاك اسما أو أسماء متعددة بتعدد تغيراته / تحولاته.

غير أن تشخيص السماء لم يقتصر على «دياوس / أديتى»، ولكن ظلت السماء مثار بحث حيث لم يكتف التفكير الفيدي بهذين التصورين. ولكن جنبا إلى جنب مع الأفكار الأساسية حول « أديتى ودياس» وعمق عبادتهما، فإننا نجد أن هناك إلهاً آخر كان له ثبات واستمرارية في عقول وقلوب الهنود الأريين، مما جعله يمثل مكانا مختلفا عن أي إله سماوي آخر، ألا وهو « فارونا». وفي ظل الإله فارونا لم تعد السماء الفيزيقية

---

(1) R.V: Willson, I. 22, 3, 4 - VI. 6, 9,6.

(2) اختلفت آراء الباحثين بصدد كلمة اديتى Aditi، فمنهم من رأى أنها ترمز للسماء، حيث أنها تجسد اللامتناهي، فاديتى تعني من لاحدود له، وآخرين رأوا أنها تفيد التحرر، وفريق آخر استند إلى ذلك النص الذي يعلن أن الآلهة السماوية ما هي إلا ذرية البقرة السماوية التي تمثلها أديتى. ولأنها تحيط بالأرض من أعلى قيل إنها تحرر المرء من خطاياه، كما أنها تمحو الذنوب، ولذا فقد اتصفت بالشمولية وهو ما تؤكده النصوص ذاتها. انظر: R.V: Ralpht, 1. 89, 10 - VI. 50, 11.

هي الهدف بل أصبحت القيم الأخلاقية التي تدشنها السماء بوصفها في أعلى الكون هي المحك الأساسي لعبادته. وهكذا احتلت السماء في صورة فارونا - والذي اتخذ صورة اخلاقية - مكانة سامية بوصفها الكائن الأسمى.

ومما يلاحظ أن « فارونا» قد تنوعت ماهيته عبر الأسفار، فأحيانا يشار إليه على أنه إله السماء وذلك استناداً إلى المعنى الحرفى للكلمة « فارونا». وفارونا اسم مشتق من المقطع Var وهو يعني الاحتضان أو الغطاء[1]. ولكن عندما يقترن بميترا Mitra فإنه يصبح أحد الألهة السماوية، وبمعنى أدق يصبح أحد تجليات الشمس وبالأخص عند الغروب، لذا قيل إن «فارونا» هو الليل / السماء المظلمة، و « ميترا» هو النور[2].

والآن، ما هي علة ارتقاء « فارونا» في سلم الآلهة بحيث تنسب له مهام الخلق وتدعيم السماء والأرض، وهي مهام نادراً ما تلصق بآلهة الطبيعة ؟

برزت أهمية « فارونا» داخل الفكر الفيدي انطلاقاً من دوره داخل النظام الفيزيقي للكون، حيث أن موقعة قد أتاح له مراقبة البشر وكل ما يحدث على الأرض، ومن ثم نُسبت له معاقبة المذنبين والعفو عن التائبين[3].

غير أن الأمر لم يقتصر على ذلك حيث تمت مضاهاة « فاروفا» « بالراتا» Rata والذي يجسد القانون المباطن للعالم وموجوداته، وهو علة دوام الأشياء وبقائها، لذا فهو الموجه المستتر للكون[4]. ومن ثم أصبح « فارونا » أو « الراتا » هو القانون الثابت الذي لايمكن تجاوزه حتى من قبل سائر الآلهة الأخرى؛ بيد أن الراتا/ فارونا قد تطورا من الجانب الفيزيقي إلى الجانب الأخلاقي؛ بحيث أصبح يعني الطريق الصحيح الذي يجب أن يلتزم به الفرد الصالح ليتجنب غضب الإله. ولعل « فارونا» على هذا النحو يشبه إلى حد كبير « التاو» tao كما دشنه الفيلسوف الصيني لاوتزو.

ويبدو واضحا التحول الذي مر به الفكر الهندي من الفيزيقي إلى المجرد، ومن ثم المزيد من التحول نحو آلهة أكثر تجريداً وبعداً عن الظواهر الفيزيقية.

Rada Krishnan : Indian Philasophy . Vol. 1. op. cit., P. 77. (1)

R.V: Ralpht. H. VII. 60, 61 - VII. 87,7. (2)

Ibld : II.28. (3)

Ibid : I. 25, 8, 10 (4)

«فالراتا» الذي هو القانون الحافظ للكون والذي يعد مرادفا لفارونا قد تحول إلى قانون الله على الأرض، وهنا حدث التحول / الانتقال من الفيزيقي للمقدس.

إلا أن الترانيم لا تكتفى بتصوير « فارونا» على أنه إله السماء أو إله الشمس، بل أيضاً تظهره بوصفه إله المطر أوالاله الذي يوجه المطر. ومن ثم نتوسل إليه بالترانيم كي يرسل الغيث على العباد الصالحين ولهذا لقب «قائد المياه / الأمطار»[1].

والحقيقة أن مثل هذه الترانيم من شأنها أن تثير الدهشة وتربك العقول، حيث أن هناك تضاداً حاداً بين أن يكون الإله هو المبدع الكوني، والمسؤول عن تدشين القيم الأخلاقية وبين شخصية إله المطر الذي يمثله اندرا ذلك الإله المرعب، والذي في الأساس يعد تشخيصاً للعواصف المطرة.

واحتلت عبادة الإله الشمس، ثاني الآلهة السماوية، أهمية كبرى داخل أغلب حضارات الشرق القديم، غير أن عبادته في مصر والهند وفارس قد فاقت سائر الحضارات الأخرى. فقد كان إله الشمس فى مصر هو الملك الأول بل وخالق العالم أيضا. وقد اتخذ هذا الإله مسميات عديدة نظراً لكثرة المهام الكونية والبشرية المكلف بأدائها فسمى «آتوم» Atom وكذلك « رع» RA[2]. ونتيجة ارتباط الدين بالملكية في مصر، حيث كان الملك إلها، فقد أصبح لزاماً على الملك أن يضع على عرشه تاج يرمز إلى الإله رع، إله الشمس.

أما في الهند فقد كان إله الشمس من أهم الآلهة السماوية، حيث اتخذ نعوتا كثيرة، نظراً لتعدد مظاهرها الفيزيقية ومن ثم تنوعت أدواره الوظيفية بالنسبة للبشر. فالشمس كظاهرة فيزيقية كان لها بالغ الأثر على حياة الشعب الهندي، حيث كانت تجسد الإشراق انطلاقاً من كونها المبدع للضوء في العالم ومن ثم مصدر الحياة على الأرض، إنها القوة المنعشة لكل ما يتحرك.

ومن أولى مسميات الشمس «سوريا» Surya وهو الاسم الذي أطلقته

---

(1) Ibid: VII. 89. 4 - VII. 64.2 - VIII 25.6- V.6.3.

(2) يُعد رع من أقدم الآلهة المصرية، ورع اسم اطلقه المصريون القدماء على إله الشمس الذي نسبوا له خلق العالم المرئي والعوالم غير المرئية، وكانت كلمة «رع» لديهم تعني القدرة المبدعة وقد استخدمها الكهنة بمعنى الخالق. انظر : والاس بدج : آلهة المصريين، ترجمة: محمد حسين يونس، مدبولي، 1903، ص 367.

النصوص على إله الشمس تدعيما لكونه المبدع وواهب الحياة لكل الكائنات، وذلك نظراً لأنها تبدد الظلام وتنشر الضوء ؛ وترتب على هذا الوصف أن أصبح إله الشمس / الشمس في صورة سوريا هي الإله المسؤول عن تطهير البشر كما أنه يحثهم على أداء واجباتهم، وبذلك أصبحت الشمس الفيزيقية ابنا للسماء[1]. كما أطلق على إله الشمس أيضاً اسم «سافيتر»، Saviter وهو إشارة إلى ضوئها غير المرئي؛ وقد زادت قيمة الشمس في ظل هذا الاسم حيث أصبحت تعني المنعش والمحيي.

وفي ظل تلك التسمية كانت تتم مناشدتها بوصفها مانحة الذرية. وتجسد الترانيم تلك الأهمية التي نالتها الشمس بحيث أصبح لزاماً على رب الأسرة كل صباح أن يقدم لها التحية في صورة سافيتر.

ويبدو أن الدافع الأساسي لذلك الاستجداء يرجع إلى إلصاق صفة العفو عن العباد التي ألحقت بها، فمهما كانت الذنوب فإن سافيتر قادرعلى محوها وتحرير عبادة من خطاياهم[2].

إلا أن الأمر لم يقتصر على هذين التصورين المتعلقين بالشمس وإنما عبدت الشمس أيضاً من جوانب أخرى. فقد تمت مناجاة الشمس تحت اسم «بوشان» Pusan وهو الاسم الذي يشخص الشمس كما يراها الرعاة. وعليه فقد أصبح بوشان إله رعوى. وفي ظل هذا التصور أصبح بوشان هو حارس الماشية، فهو يؤمن لها الطريق، وتنسب له الميثولوجيا الفيدية مهمة العثور على الماشية المفقودة.

وقد نسب إلى « بوشان» أيضاً مسؤولية تأمين الطرق، إنه إله المسافرين، فهو - يتجول بين السماء والأرض- وفي تجواله هذا يحرس الطرق ويؤمن المسافرين من اللصوص وأفعال الشياطين[3].

ومما يلاحظ أن بوشان على هذا النحو يعد شبيها بالإله « هرمس» Hermes رسول الآلهة عند الإغريق الذي يرافق الموتى إلى العالم الآخر، كما أنه إله الطرق والتجارة نظراً لمعرفته التامة بالممرات.

وإذا كانت الشمس قد نالت تلك المكانة في الميثولوجيا الفيدية فقد

(1) Ibid : X. 37. 1.

(2) Ibid: IV. 54. 3.

(3) Ibid : VI. 53. 1 - VI. 56.2 - X. 26.

ارتبطت بها ظاهرة أخرى هي « الفجر » وقد شغلت هي الأخرى حيزاً لا بأس به في الميثولوجيا الفيدية حيث نُسب لها القضاء على الأرواح الشريرة التي تسعى طوال الليل. وعليه فقد كانت توجه لها نفس الترانيم التي توجه لاستجداء الشمس[1].

ب- آلهة الغلاف الجوي : -

أما هذه المجموعة فهي تجسد ما يسمى « بآلهة الوسط»، حيث تضم الآلهة التي تهيمن على المنطقة الواقعة بين السماء والأرض، ومن أهم آلهتها «إندرا» Indra، و «رودرا» Rudra، و « الماروتس» Maruts .

قد يلعب العنصر الأخلاقي دوراً أساسيا في نشأة الدين إن لم يكن الدور الأكثر أهمية في هذا الصدد، وفي ثنايا وتعاريج الدين الواحد يلعب هذا العنصر دوره الإيجابي في الإعلاء من شأن أحد الآلهة على حساب بقيتها، ولكن هذا لم يمنع من أن تكون بعض الآلهة خارج النسق الأخلاقي خروجاً كاملاً؛ بمعنى اتصاف بعض الآلهة بصفات تنبو عنها القيم السامية وتجافيها الصفات الأخلاقية المعتد بها «كاندرا »[2] مثلاً. ولكن كانت عبادة الإله اندرا وغيره من الآلهة التي لا تتصف بأية قيم أخلاقية ترجع إلى عاملي الخوف والرهبة منها لا إلى اتصافها بالصفات النبيلة أو دخولها في النسق الأخلاقي المتواضع عليه.

يعد « إندرا» تشخيص لظاهرتين من أهم الظواهر الطبيعية في الهند، ألا وهما ظاهرتى الرعد والعواصف الممطرة، ويرجع ذلك إلى شجاعته وبسالته؛ ورغم أنه يجسد أكثر ظواهر الطبيعة التي تثير الخوف في النفوس إلا أنه كان إلهاً شعبيا، حيث لم تقتصر عبادته على فئة دون الأخرى، كما هو الحال مع «فارونا». غير أن النصوص قد وصفته ببعض الخصال التي قد يستاء المرء من إلصاقها بفكرة المقدس، منها إدمان شراب السوما المسكر والقتل من أجل الحصول على

(1) Ibid: I. 124.

(2) تكشف لنا قراءة النصوص أيضاً عن أحد الآلهة الفيدية الذي تنسب له خصال غير أخلاقية على أثر اقامته لعلاقة غير شرعية مع ابنته وهو الإله برجباتى ورغم أن الترانيم تطرح سلوكهما بأنها الزوج الأول / الذكر والأنثى، الذي عن اضطجاعهما وجدت الأشياء، إلا أن الأمر يبدو سلوكا لا أخلاقيا، وبالأخص لكونه حدث مع الابنه. انظر : R.V: X.61, 4-7

ذلك الشـراب، كما صورته الترانيم على أنه زير نساء[1].

ولكن ما هي الأسباب التي أعلت من شأن « اندرا» بحيث احتل مكانـة سامية بين مجمع الآلهة الفيدي ؟

كانت الظروف السياسية المصاحبة لاستقرار الجنس الآري في الهنـد هـي الباعث الأول لاعتلاء الإله « اندرا» مكانة رفيعـة بـين سـائر الآلهـة الفيديـة[2]. وانطلاقاً من خواصه السابقة صور عـلى أنـه الحـامى لشـعبه / الجـنس الآري، وذلك لتدميره أعداءه ذوى البشـرة السوداء. ولهـذا لم يكـن « انـدرا» مجـرد إلـه فيزيقي بل بطلاً مؤلها نسب له تدعيم الشعب الآري في استقراره، وذلـك بقهـر «الداسا»[3]. لذا فقد صورته الترانيم على أن له أذرعاً صخرية ويمتطـى مركبتـه الذهبية التي تجرها الجياد ذات اللون الأحمر الزاهى، ويحمل أسـلحته المتمثلـة في الصواعق المحرقة[4]. وهو وصف - بدون شك - يبهـر العامـة ويكسـبه لـديها إجلالاً وشوقاً إلى ذلك المعبود في إظهار ذلك الزخم اللوني البهيج.

وما زاده قرباً منهم هو دوره الرائع في تحقيق الاستقرار والأمان لهـم مـن جانب، ومن جانب آخر أنه كان يأتي لهم بالمطر مصـدر كـل خـير ونـماء وأصـل استقرارهم الحضاري والاقتصادى. فهو يولد من الضباب المشبع بالماء، كـما أنـه يقهر الظلام بكشفه عن الشمس الغائبة في أحشاء الليل العاصف[5].

ومما يلاحظ أن اندرا لم يكن مجرد إلـه يجسـد إحـدى الجوانـب الفيزيقيـة

---

(1) M. Hiriyanna : The Essentials of Indian Philosophy . op. cit., P.11.

(2) لقد كان اقتحام الأريين للهند وقضائهم على السكان الأصـليين أمـراً لـيس بـالهيّن، لـذا فالترانيم تصور مناشدتهم للآلهة كي تمدهم بالعون من أجل القضاء عـلى الأعـداء، وعـلى رأس تلك الآلهة كان اندرا، الإله الفعال، والترنيمة X.22.8 تؤكد على هذا بكل وضـوح. وهكذا فقد تحول اندرا من مجرد ظاهرة طبيعية إلى قوة عظمى علـق عليهـا الشـعب آمالـه وطموحه. إلا أن الأمر لم يقتصـر على حد مناجاة الآلهة للبطش بالأعداء ولكن أيضـاً مـن أجل المتع الدنيوية. فقد تمت مناجاة اندرا من أجل طول العمر، الذريـة، زيـادة المحصـول والسـعادة وقد كانت تلك الأمنيات هي المحك الأساسي في علاقة العابد بالمعبود، أيا كـان ومهما كانت الظاهرة التي يمثلها. راجع في ذلك أيضاً : R.V: VI .81.

(3) راجع في ذلك الفصل الأول من الباب الأول، حول معنى الداسا، ص 20.

(4) R. V : Willson, I. 3.1.

(5) Ibid : I.7.2,3.

للكون ولكنه أيضاً كان موضوعاً للعديد من الأساطير ومن ثم فهو يشغل حيزاً كبيراً داخل الترانيم، وخصوصاً ترانيم الريج فيدا. وبمرور الوقت ألصق «باندرا» قدر كبير من القداسة، مما أحدث التحول في طبيعته من الفيزيقي إلى الميتافيزيقي، فأصبح الإله الذي يحكم السماء والأرض، ومن ثم وسع علمه كل شيء، والأكثر من ذلك، انه بالتدريج حل محل «فارونا».

لقد كان «فارونا» إلهاً متعالياً ومفارقاً لذا كان بعيداً عن العامة ومن ثم انحصرت عبادته بين القله المثقفة، في حين أن اندرا بوصفه إله الحرب، وإله الأعمال البطولية كان الأقرب للعامة، وقد أتاح له ذلك الاستيلاء على مكانه فارونا وأخذ مهامه[1].

ومن أهم الأعمال التي نسبت إلى «اندرا» - بجانب تحقيق مطالب العباد - القضاء على التنين الضخم الذي يدعى فرترا Vratra أو آلى Ali[2]. وكانت فرترا[3] رمزاً للعماء الذي يشيع الفوضى والاضطراب داخل العالم، وتعد عملية القضاء عليه بمثابة إحلال للنظام أو إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن.

بيد أن العماء / فرترا كانت مجرد حيوان ضخم احتجز المياه في أعلى قمة الجبل، إلا أن هذا الأمر لا يقودنا إلى الاعتقاد بأن الترانيم تنسب له خلق العالم وإيجاد الأشياء. ولكن رغبة الروح الهندية في الإعلاء من شأن هذا الإله جعلها تنسب له المزيد من الأعمال البطولية التي لا تتحقق فقط على الأرض ولكن أيضاً بعيداً في الفضاء الرحب، وبهذا يصبح الأجدر - من بين الآلهة - بالعبادة .

ويتضح مما سبق مدى الاختلاف بين آلهة الإغريق الأولمبية والآلهة الفيديه،

---

(1) يرى العلماء أن اختفاء الإله «فارونا» من ترانيم الكتاب العاشر للريج فيدا، وفي المقابل صعود نجم اندرا، يرجع الى تدني شخصيته مما يثبت فشله في إشباع احتياجات الروح الهندية، والتي كانت تمر بتطور مستمر. ونتيجة استيلاء اندرا على مهام فارونا ومكانته فقد نسبت له الترانيم مهمة وضع الأشياء في مكانها الملائم، بل وتحديد مهام كل ظاهرة كونية. انظر R.V :willson, VI. 2.2,5,7

Arthur Berriedale keith: The Religions and Philosphy Veda and Upanishads Oxford,1925, p.,9

(2) R.V: willson , V1.2.4,14 - 11.12.3 - V11.2.4,3.

(3) يرى بعض الباحثين أن فرترا هنا تجسد الضباب الذي احتجز المياه. انظر:

Ibid: p.xxix

فإذا كان اليونان قد عمدوا إلى الإعلاء من شأن إله واحد من مجمع الآلهة الأولمبية، فإن الهنود وخصوصاً في العصر الفيدي عبدوا كل إله من آلهتهم على أنه إله سام وذلك دون أن يتأثر هذا الإله أو ذاك بوجود الآلهة الأخرى ومكانتها.

ولعل ذلك يرجع إلى أن الهند على مر تاريخها الطويل لم تشهد سقوطاً لإله من آلهتها أو اندثار أحدها اندثاراً تاماً، حتى عندما تبلورت فكرة الإله الشامل، فإن الآلهة الفيدية ظلت موضوع تقديس، كما أن شعائرها احتفظت ببقائها في قلوب وعقول أبناء الشعب الهندي كافة .

وإذا كانت عملية ذبح الأفعى أو التنين «فرترا» عمل قد نسب إلى آلهة كثيرة فلعل ذلك يرجع إلى أن هذا العمل قد ساهمت فيه مجموعة من آلهة المجمع بجانب إندرا. حيث اتفقت الآلهة مع اندرا للقيام بهذه المهمة، ونظراً لأنه الأقوى فقد أُلقى عبء المهمة على عاتقه حيث أن السماء والأرض يرتعشان خوفاً منه(1).

ولكن عندما طعن اندرا تلك الأفعى صدر عنها صوت جهور فرت على أثره الآلهة الأخرى - بما في ذلك الماروتس وفشنو - تاركة اندرا بمفرده ليكمل هذا العمل البطولي(2). وبناء على ذلك، فقد اختص اندرا بخواص قصرت عليه دون غيره مما أدى إلى عظمة شأنه ونبل مكانته(3) ولذا فهو يشغل ما يقرب من نصف ترانيم الريج فيدا.

كان «إندرا» على صلة وثيقة بمجموعة من الآلهة تدعى «الماروتس» Maruts(4)، وهو جيش ضخم ترتعش الأرض رهبة منه، عندما يتحرك متجولاً تلك المساحة الواقعة بين السماء والأرض. والماروتس ما هم إلا تشخيص للعواصف والبرق. وقد جاء ارتباطهم باندرا - حسب الميثولوجيا الفيدية - انطلاقاً من مشاركتهم له في قتل الشيطان فرترا وتحرير المياه، ولذا قيل إنهم إخوة له.

يتمثل العمل الأساسي لهذا الفريق المؤله في إسقاط المطر ومن ثم إنعاش

---

(1). Ibid: VII. 2. 4. 3

(2) Ibid: VI .2.2.8 - VI.2. 5.

(3) «لا يوجد من هو في عظمتك ولا في قوتك، ولا فى تأثيرك». انظر: Ibid: VI .3.4.3

(4) كلمة « ماروتس» تستمد من المقطع Mar والذي يعني «يموت» وبهذا المعنى قيل إن لها دورا مع أرواح الموتى / Manes. انظر: Arther Berriedal: The Religion and Ph. of Veda and Upanishad, op.cit., p.152.

الحياة على الأرض، وتتضمن الترانيم تصويراً رائعاً للسماء وتعامل «الماروتس» معها، فالسماء هي البقرة الحلوب الصامدة في أعلى الكون، والماروتس هو الفريق المختص بحلب تلك البقرة وإسقاط حليبها / المطر من أجل استمرارية الحياة[1]. وهكذا تحولت البقرة / السماء من التشبيه التمثيلي الى التقديس الذاتي، بمعنى السماء في صورة بقرة .

تشير النصوص إلى أن تلك المجموعة السابقة يطلق عليها أيضاً «الرودراس» Rudras[2] نسبة إلى ارتباطهم بالإله «رودرا» ويعد الإله «رودرا» تشخيص للعواصف المدمرة والمسببة للكوارث الطبيعية في الهند، ويرى الباحثون أن كلمة «رودرا» تعني لغوياً « الواحد القاني» ولكنها تطورت لتصبح «الواحد العاصف» ولذا قيل إنه والد الماروتس.

وانطلاقاً من أن سلاحه هو الصواعق فقد قيل إنه يحدث الموت، ومن ثم فهو قاتل(3). ونظراً لهذا التصوير المفزع حول طبيعة الإله «رودرا»، فإن الترانيم تناشده بأن يكون رحيماً بالعباد وأن يخفف من غضبه وثورته(4). غير أن النصوص - كعادتها - لا تكتفى بتصور أحادى للإله حيث تطرح تصوراً مغايراً تماما، فيتجلى «رودرا» في صورة الإله الخيِّر الذي لا يتوانى عن مساعدة العباد، كما ينسب له أيضاً دور المداوي لأمراض البشر، والمسؤول عن الأعشاب الطبية(5).

غير أن «رودرا» لم يكن على صلة وثيقة « بالماروتس» فقط ومن ثم كان قريباً من إندرا، بل كان أيضاً مرتبطا بالإله «فايو » vayu أو فاتا vata وهو تشخيص للرياح ولكن في صورتها الهادئة مما جعل النصوص تظهره في صوره زفير/ تنفس الآلهة[6].

تظهر لنا قراءة الترانيم عن حقيقة الارتباط بين الإله إندرا والإله « فايو» وذلك باعتبارهما يمثلان الظواهر الفيزيقية الخاصة بالمنطقة الوسطى من العالم،

(1) R.V : I.37 10-11 - I.64.6- I.38.7,8,9.

(2) R.V :Ralpht. H, I.38 .7 - I.b4. 3.

(3) A .Barth: Religions of India. Trans. by Rev. J. Wood, New Delhi, 1969, p. 14.

(4) R.V: Ralpht . II . 33. 1-15 .

(5) Ibid : I. 43,1-9 - II. 1-5.

(6) Ibid : X. 168 . 4.

ولعل الجهود التي بذلت لتحديد أطراف الثالوث الهندي خير دليل على أن «فايو» و «إندرا» وجهان لشيء واحد[1].

ومن المرجح أن عمليات الربط التي قامت بها ترانيم «الريج فيدا» كانت الحافز الأساسي لظهور عدة محاولات سعت نحو صهر الآلهة الفيزيقية المتعددة في إله واحد.

جـ - الآلهة الأرضية :-

لم يكتف العقل الهندي في عمليات تشخيصه المستمرة للظواهر الفيزيقية على ما يراه عالياً في السماء وبعيداً عن متناول يده، وإنما استمر في تشخيص كل عنصر من العناصر التي تدركها حواسه على الأرض وانطلق مسمياً إياها بأسماء متعددة - كعادته - ناسباً لها نفس المهام والقدرات التي وهبها لسائر الآلهة سابقة الذكر دون أدنى تفرقة.

وهكذا فقد كانت العناصر المادية التي عثر عليها الهندي آنذاك على الأرض موضع تأليه، حقا هي الأخرى لم تصل حد الإله الخالق ولكنها احتلت جزءاً من تفكيره، ومن ثم شغلت حيزاً ليس بالهين داخل طقوسه اليومية وعباداته المتعددة. وربما كان ذلك بسبب اعتقاده أنه في حاجة دائمة لها كي تمنع عنه الظلم والجور، وتمد له يد العون في الحروب والأزمات وغيرها من الهبات والعطايا المادية.

ورغم تعدد الآلهة التي تندرج ضمن ما يعرف بالآلهة الدنيوية، إلا أنه قد علا نجم إلهين وقدر لهما أن يلعبا دوراً بارزاً في الميثولوجيا الفيدية وهما الإله «إجني» Agni والإله «سوما» soma اللذان كانا من أكثر الآلهة الفيدية التصاقاً بخواصها الفيزيقية رغم ما ألصق بهما على مر الدين الفيدي من مفاهيم روحانية ورموز مفرطة في الغموض أدت إلى تجاوزهما للمجال الحسي، الأمر الذي أصبح ينظر لهما على أنهما أداتين كونيتين ومبدأين عالمين ذاتا قيمة كبرى في مسيرة العالم.

اختص الإله «إجني» بما يقرب من مائتى ترنيمة، غير تلك الترانيم التي تظهره مرتبطا مع سائر الألهة الفيدية الأخرى .والحقيقة أن أهمية «إجني» تعد

(1) إن قراءة النصوص التالية تكشف عن ذلك الارتباط بين إندرا وفايو :
R.V: Ralph : VII. 90 ,91 .92 -IV. 46 ,1-7 - IV. 47 , 1-4

وليدة ارتباطه بقضية غاية في الأهمية داخل الدين الفيدي ألا وهي قضية القرابين والأضحيات التي تقدم للآلهة والتي كانت تمثل حلقة وصل بين السماء والأرض. ومن ثم كان «إجني» المسؤول الأول عن تضييق الهوة بين الإلهيات والإنسانيات ولذا لقب برسول البشر «صدر السماء ومركز الأرض لقد أصبح إجني الرسول للأرض والسماء»[1].

حظي «إجني» باهتمام كبير بين كافة طبقات المجتمع الهندي نظراً لتعدد مهامه وتنوع صوره في الطبيعة. بيد أن مكانة «إجني» كإله تتأرجح ما بين كونه إلهاً سماويا وإلها دنيوياً، فهناك نصوص يظهر خلالها إجني في صورة النار المادية التي يشعلها المرء على الأرض، سواء كانت النار المشتعلة في المذبح المقام في كل منزل والمعد لإتمام الشعائر المنزلية أو كانت تلك النار التي تشتعل وتخبو، ويستخدمها الإنسان في حياتة المادية[2].

وأحيانا أخرى يبدو «إجني» في صوره البرق المتألق في الغلاف الجوى، ليس هذا فحسب ،وإنما يتجلى «إجني» أيضاً في السماء حيث يشغل مكانة الشمس أو لعله يجسد الضوء المنبعث عنها : «اعبدو «إجني» المشرق في السماء، وعلى الأرض ... وفي القبة الزرقاء ... إنه مشرق، متألق، ولذا فهو مراقب للبشر»[3]. ونظراً لتلك التجليات المتعددة «لإجني» أطلق عليه صاحب الولادات الثلاث[4].

ورغم تعدد مظاهر «إجني» إلا أنه كان دائم الاتصال بعنصره، ذلك العنصر الذي صور على أنه مخترق للطبيعة كلها انطلاقاً من كونه الطاقة / القوة المقدسة التي ساهمت في خلق الأشياء، وعليه فقد اصبح إجني أصل الجنس البشري حيث أنه يحمل بداخله بذرة كل المخلوقات ومن ثم فلديه معرفة شاملة بكل ما هو موجود[5].

وتكمن أهمية إجني الكبرى في الدور الذي اختص به دون سائر الآلهة،

---

(1) <u>R.V</u>: Ralpht , I.49,2

(2) <u>R.V</u>: wiltson , I.11.2- I.12.3,4.

(3) Ibid : III. 2, 10,2 - I. 21. 2, 2.

(4) Ibid : I. 15. 2,3.

(5) Ibid : III. 2. 15, 9 - III.2 .14,1.

وهو الدور الذي يقوم به لحظة أداء القربان. وقد أصبح حضوره أمر هام في كل قربان بل إن القربان لا يحقق الغرض المنشود منه إن لم يحضر إجني. وهكذا أصبح إجني الكاهن المقدس، فهو يقوم بكل مهام الكاهن البشري، بل إنه الأفضل نظراً لانتفاء الخطأ في الأداء الدقيق للقربان. وعليه فقد وصف بأنه ذو معرفة شاملة، فهو حكيم[1].

يبدأ حضور «إجني» عند البدء بالقربان في صورة النار المادية التي تشتعل في ذلك المكان المخصص لها، وعندما تتوهج النار يحل بها «إجني» الإله وذلك بعد استدعاءه من جانب المضحين كي يحضر قربانهم. ومما يذكر في هذا الصدد أن الأدب الفارسي، وبالأخص تعاليم زرادشت قد عرفت طقس الإشعال اليومي للنار حيث يتم الاحتفاظ بها مشتعلة داخل المنزل .

والحقيقة أن عملية مناشدة «إجني» واستدعائه تبدو إلى حد كبير ليست استدعاء له وحدة بقدر ما هي استدعاء للآلهة الأخرى عن طريقة هو، أو على أقل تقدير تصعيد احتياجاتهم المادية للآلهة القابعة في السماء عن طريقه، ومن هنا قيل أنه حامل القرابين عبر أدخنته المتصاعدة : « إجني العظيم احضر هنا الآلهة كي تتلقى ما يقدم لها من قرابين»[2].

وربما كان « إجني» يقوم بعبادة الآلهة نيابة عن البشر: «اعبد لنا ميترا وفارونا، اعبد لنا الآلهة»[3].

والحقيقة أن هذا الأمر يقرب إلى أذهاننا صوره القس في الديانة المسيحية الذي يلجأ إليه المذنبون للاعتراف بخطاياهم أمامه .

ومما يلاحظ أيضاً أن تلك المهام التي يقوم بها « إجني» قد أفضت إلى ارتباطه ارتباطا وثيقاً بالآلهة الأخرى؛ فحضوره القربان وتشبهه بالكاهن جعله صديق البشر، وظهوره في الغلاف الجوى في صورة البرق جعله متماثلا مع

---

(1) تولد عن ارتباط « إجني» بالقربان وحضورة الدائم له أن ألصقت به في ذات الوقت خاصيتان متناقضتان إلا وهما خاصية الأب والابن للآلهة، وهو دور يصعب أن يقوم به ذات الشخص. فإجني بوصفة الأب أصبح المسؤول عن تغذيتهم وذلك بنقل هدايا المضحين لهم، وهو ابنا للآلهة لأنه يحرص على إنجاز القربان المقدم لهم بشكل دقيق وهو دور الابن تجاه والديه، وبهذا أصبح رفيق البشر. Ibid : I. 1. 1 , 9

(2) Ibid : IV. 1.9, 4 - I.1.1,1- III,2,15,2-8 .

(3) Ibid : I.13. 2,4 - I.13.4,2.

إندرا، وأخيرا فإن ارتباطه بالشمس جعله ملتصقا بسوريا / فاروونا.

وهكذا فقد بدا في صورة هيئات الشغوف باتخاذ هيئات الآلهة الأخرى مما أضفى عليه خصالا تتصف بالشمولية، منها أنه منجب الآلهة[1].

إن إشعال النار لحظة القربان وحلول الإله إجني فيها بوصفة الكاهن الذي أعتلى منبره تأسيس لعلاقة روح العالم بروح الإنسان[2]. ولعل هذا يعني أن الإنسان حين يوقد النار في المذبح فإن «إجني» يحل في مركزها بصرف النظر عن الهيئة التي يتخذها هذا الحلول. ولكن المقصود أن «إجني» يقع في مركز دائرة روح إنسان حيث يحمل أشواقه وآلامه وحاجاته إلى الآلهة، وبالتالي يصبح متصلاً بمركز دائرة الآلهة.

وحسب هذا التصور يبدو إجني بوصفه المركز المشترك لدائرتي روح الإنسان وروح العالم.

وينبغي ألا يفهم من مصطلح روح العالم « المطلق » بالمفهوم الهيجلي، حيث أن الهنود آنذاك كانوا يدينون بعبادة آلهة متعددة. وهنا يقع الخلاف مع هذا التأويل الذي استخدم المصطلح في غير محله. هذا من جانب، ومن جانب آخر فالقضية الخلافية ليست مجرد استخدام مصطلح استخداما خاطئا وحسب ولكنه يؤدي الى خلط في المفهوم ، لأن «إجني» هنا لا يصبح مركز روح العالم، إنما هو في حقيقة الأمر - وكما أشرت سابقاً - وسيط بين الإنسان من جانب والآلهة من جانب أخر: «إنك تمر بين الآلهة التي أنت منهم، وكذلك بين عبادك من البشر»[3].

بيد أن الأدوار التي ألقيت على عاتق « إجني » لم تقتصر على ما سبق وإنما نسبت له مهمة قتل الأفعى « فرترا » vratra . ومن المرجح أن هذه المهمة قد دعمت مكانته داخل المجتمع الهندي. وعليه فقد أصبح إجني مسؤولاً عن حماية البشر من الأعداء، سواء كان ذلك العدو الأفعى فرترا أو اللصوص الذين يسطون على البشر[4].

Ibid : I. 21. 2,9 - 1.5. 4. (1)

Arthur Berriedal : op. cit., p. 59. (2)

R.V : willsam : IV.1.2.,3. (3)

Idid :.I.15 -I,5. (4)

وهكذا ارتبط اندرا مع « إجني » من خلال القيام بنفس المهمة الكونية.

إلا أن النصوص لا تقتصر على علاقات إجني سابقة الذكر وإنما تضع له رفيقا تجعله بمثابة المكمل لوجوده وفعاليته في الكون والحياة. وقد كان الإله المسمى «سوما» soma هو ذلك التوأم الذي لا ينفصم مطلقا عن « إجني » خاصة عند أداء القرابين وتقديمها للآلهة. «إجني وسوما، ذلك الزوج القهار، يستمعا على نحو رحيم لدعائي، لقد تقبلا ترانيمي، كما أنهم يغدقون النعم على من يقدم الأضحيات»[1].

والحقيقة أن أهمية ذلك النبات لا ترجع فقط إلى عملية إحضاره من منطقة تبعد عن الأرض - كما تروى الأسطورة[2] واحتساء الإله « إجني » أو «إندرا» له. ولكن تكمن قيمته الكبرى في أنه كان يمثل عنصراً اساسياً في تحقيق الخلود، ومن ثم الهروب من الموت وبلوغ حيز مكاني مغاير تماماً لذلك الوجود الدنيوي. فالآلهة ذاتها قد نالت الخلود بعد أن احتست ذلك الشراب، ومن ثم فالبشر بدورهم حريصون على هذا الشراب ليشاركوا الآلهة خلودها.

ومن المرجح أن ارتباط السوما بقضية الخلود كان من أهم الأسباب التي جعلت من السوما عنصراً حيويا داخل العملية القربانية، حيث أنه أصبح بنداً من بنود مائدة كل إله أو شرطاً لا بد من توافره أثناء استدعاء الإله واستجدائه لحضور القربان. ففي غضون كل احتفال لا بد من سكب ذلك الشراب على العشب المقدس المهيأ لقدوم الآلهة، وبينما تحتسى الآلهة ذلك الشراب، يقوم المضحى بإنشاد تلك المقاطع :

«إننا نشرب السوما وعندئذ سنصبح خالدين،

لقد حصلنا على الضوء الذي اكتشفته الآلهة،

الآن ما الذي يمكن للأعداء أن يفعلوه بنا »[3]؟

إلا أن النصوص لا تقتصر على ماسبق، وإنما تتعامل معه كما تعاملت من قبل مع سائر الآلهة الفيدية والتي لعبت دوراً في مسيرة الحياة. إذ يبدو السوما على أنه هو شخصياً من قام بذبح فرترا، ولكن بلا مساعدين كما، هو الحال مع

---

(1) R.V. ralpht : I.39.1

(2) Arthur Berridale : op. cit., P.169.

(3) R.V. Ralpht : V111. 48. 3.

«إجني» وإندرا. وهكذا تجلى السوما بوصفه البطل المغوار[1]، الذي قام بمفرده بتلك المهمة الشاقة.

ورغم تعدد المهام التي تنسبها النصوص لإله السوما فإنه يبقى عنصراً مقدساً وثيق الصلة بكل من الآلهة والبشر على السواء.

وهكذا يتضح أمامنا مرة أخرى، تداخل العناصر المكونة للعالم أو بعبارة أدق داخل مهام الآلهة مع بعضها البعض. فالنبات المسكر قد استعار مهام الآلهة الأخرى عندما نسبت له نفس المهام التي سبق ونسبت لآلهة أخرى.

والسؤال الآن هل ظهر مفهوم الخلاص في هذا القالب الأسطورى الذي ساد الترانيم ؟ بعبارة أخرى هل كان للخلاص دوراً في الحياة الفكرية والروحية آنذاك ؟

بادئ ذي بدء تجدر الإشارة إلى أن الترانيم الفيدية قد خلت تماما من أي دعوة لنبذ العالم وإنكار إرادة الحياة وهو ما شكل جوهر الخلاص الهندي فيما بعد، حيث لم يع الفكر الفيدي قضية التحرر أو العتق من بؤس العالم وشقائه من أجل الوصول على حالة من السلام والراحة الأبدية، أو إدراك المرء لحقيقة ذاته أو تغيير ذاته وإنما كان مستغرقاً في قهر الطبيعة الخارجية والتحكم فيها كي يحقق رغباته الفردية.

لقد نظرت الفيدات إلى العالم بوصفه مكاناً ملائماً للحياة وبلوغ السعادة لكل الكائنات، فهو حق وواقع نظراً لأنه يكشف دوماً عن التجليات المتعددة للمقدس. ومن ثم لا داع للهروب منه أو اعتزاله وإنما وجب على الإنسان أن يحيا خلاله حياة ممتلأة بالبهجة والفعالية، ولذا فقد وصف مبدعى الترانيم بأنهم أبناء الطبيعة إذ بالغوا في الاهتمام بمباهج الحياة ومتطلباتها المادية أكثر من اهتمامهم بالأفكار المجردة، أو ما يسمى بالحقيقة السامية.

غير أن آلهة الفيدا لم تكتف بتوجيه الظواهر الطبيعية التي تمثلها فحسب، ولكنها أيضاً كانت المشرفة على النشاط الذهنى وأعضاء الحس في الإنسان، هذا بالإضافة إلى أنهم المسؤولين - الأمناء على - عن رفاهية المجتمع شريطة أن تقدم لهم فروض الولاء والطاعة.

ويرجع ذلك إلى سيادة الاعتقاد بأن أعمال الإنسان تساهم الى حد ما في

(1) S.V : 123

توجيه الكون، والتحكم في مسيرته. فاذا عمل المرء عملاً صالحا ونال رضا البانثيون فإن العالم بأكمله سوف يعيش في سيادة ونعيم، ولذلك وبالرغم من هيمنة سمة المنفعة على أغلب الأعمال البشرية الا أنها في ذات الوقت شكلت جوهر العمل الإلهي، بمعنى أن الإنسان عندئذ لا يعمل لمصلحته الفردية فحسب، وإنما يعمل أيضاً لامتناع الآلهة، انه مجال متعتهم .

والآن هل يمكن تحديد بذور الخلاص - مجازاً - في تلك المرحلة المبكرة؟

بدا الخلاص الفيدي منحصراً في الفوز بالنعيم الذي سبق وفازت به الآلهة المتعددة، وعليه اتخذت الممارسات الطقسية والشعائر القربانية وسيلة للتحرر من الفقر المادي، ومحو الذنوب، وتحرير العباد من خطاياهم من أجل الفوز بنعيم الدنيا وخلود الآخرة.

وهكذا، وبالرغم من ذلك الطابع المادي، الدنيوى، الذي انطوت عليه الترانيم يبرز الخلود والعيش بصحبة الآلهة - بعد فناء الجسد - كهدف أسمى يسعى إليه الإنسان. ومن ناحية أخرى، فإن اتخاذ بعض الآلهة دور المحرر للعالم من الدمار والمتمثل في القضاء على الأفعى « فرترا » من أجل إحلال النظام وإيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، يعد توطئة لإثبات فاعلية المقدس في حياة العالم والإنسان وتخلصاً لهما من كل الشرور والآثام التي تحول دون تحقق خلاصهما الأبدي.

ورغم نبرة الشك التي ظهرت عبر بعض الترانيم، والتي بدا خلالها التساؤل عن ماهية الآلهة التي يعبدها المرء ودورها في عملية خلق الكون والحفاظ عليه وأيها الأحق بالعبادة(1)، إلا أن غالبية الترانيم عمدت إلى إبراز فعالية الآلهة. فالآلهة الفيدية كما جسدتها الترنيم آلهة فعالة ومتجولة في كل جزئيات الكون ومتجلية عبر ظواهره المتعددة.

---

(1) من بين النصوص التي يغلب عليها طابع الشك والتساؤل عن الآلهة العليا ذلك النص الذي يفصح عن استهزاء الهندي آنذاك بتلك الآلهة التي سبق وعبدها بوصفها الأعلى والأسمى ومنها: «من هو إندرا ؟ من رآه .. يقول البعض إنه لا وجود له على الإطلاق : II.12.5»، وكذلك نص يتسأل عن أي الآلهة أحق أن يعبد X.I 21 ؛ وتضمنت الأتارفافيدا نصوصا تحمل نفس السمة، فيتساءل الناظم : كم عدد الآلهة التي رتبت صدر وعظام الإنسان .. ذلك الذي شكل عقل الإنسان وجبهته .. ورتب كل ماهو في حاجة لأن يرتب .. من هو ذلك الإله. A.V: 5, 19-25، نقلاً عن :

- Franhlim Edgerton : The Begining of India ,op.cit. , P. 88.

ومن هنا كانت الطبيعة تجسد أنماطاً متعددة للمقدس، حيث أن القداسة تتجلى في بنيه العالم ولعل هذا يذكرنا بإله الرواقية الذي كان عقلاً فعالاً يحيا بين البشر ويهتم بشؤونهم.

ولكن، هل يحق رفض نظرية تعدد الآلهة وطرح وجهة النظر الأخرى والتي تنص على أن الآلهة جميعا مجرد أسماء للواحد ؟ وعليه تصبح الترانيم حشدا من الصفات التي أطلقها العباد على الواحد، الذي لا اسم له ؟. ولكن ما مدى صدق هذه الأطروحة ؟

تكشف الترانيم عن أن مفهوم الإله قد مر عبر تاريخ الفكر الفيدي بتطور تدريجي، حيث لم تعد الأذهان قانعة بتصور الإله المجسم، وبالأخص عندما بدأت عملية مراقبة لتلك الآلهة التي تمت عبادتها بوصفها الأسمى. فالشمس التي نالت مكانة بارزة في نفوس وقلوب الآريين آنذاك اكتشف أنها تخنو وتختفي في المساء، والرياح التي تعصف هي الأخرى تمر فصول دون أن تتجلى في الكون .. وهنا بدأ التساؤل - كما تساءل سيدنا إبراهيم - هل الشمس، أم القمر أم الأرض، أم العواصف هي الإله الأعلى ؟

وعندما أدرك وقتية كل تلك الظواهر بدا أن الحقيقة المطلقة لا بد أن تكون شيئا مغايراً لكل ما هو ماثل أمامنا في الطبيعة وعندئذ برزت فكرة الواحد الشامل الذي ألقى على عاتقه كل مايحدث في الكون بجانب إيجاد الكون نفسه.

وبناء على ذلك برز نمط من الترانيم التي فسرها بعض الباحثين خطأ بأنها دليل على إيمان الهنود بالتوحيد في تلك الفترة المبكرة وأنهم لم يعرفوا التعدد، منها ذلك السفر الذي يعلن: «إنهم يدعونه باندرا، ميترا، فارونا، إجني .. لقد اعطى الحكماء لذلك الواحد ألقابا عديدة فاسموه إجني، ياما، ماتاريشفان»[1].

بيد أن هذا النص لا يعني أنه منذ البداية قد آمن الهنود بالواحد الأحد، ولكن النص ما هو إلا إشارة للمحاولات التي قام بها المفكرون لتقريب ذلك الذي لا اسم له ولا شكل له للعقول التي اعتادت التجسيم والتشخيص، وذلك عن طريق إعلان أن كل الآلهة المرئية مجرد تجليات لقدرات ذلك الواحد الذي لا حدود له.

R. V : I. 164.46. (1)

وعندئذ بدأ التساؤل ليس عن الذي أوجد السماء والأرض وأسقط المطر، بل عن ذلك الذي أوجد الآلهة ذاتها، عن ذلك الذي كان قبل أن يوجد العالم ويتشكل على شاكلته المرئية ؟ أي عن العلة الأولى المجردة / روح العالم.

2- الكونيات وأساطير الخلق : -

وإذا كانت الفيدات تعد من أقدم الوثائق التي أبدعها العقل البشري، فإن أهميتها ترجع إلى أنها تضم البذور الأولى للفلسفة الهندية، تلك الفلسفة التي تمركزت حول قضية الألوهية، وما تطرحه تلك القضية من تساؤلات كونية شغلت العقول المفكرة آنذاك.

ومما يلاحظ أننا لا نستطيع الفصل بين الدين والفلسفة عبر أشعار الفيدا المتعددة، فمظاهر الكون والأحداث الطبيعية كان مرجعها الدين حيث يتولى تفسيرها وتحليل أسبابها. وغير خاف أن هذا المزج بين الدين والفلسفة واعتبار الأخير مبحثاً من مباحث الدين، قد ظل قائما حتى العصور الوسطى الأمر الذي جعل مهام البحث والمعرفة من اختصاص القساوسة.

وبناء على ذلك، لم تكن رغبة الهندي في معرفة العالم وليدة الشوق الفلسفي بقدر ما كانت محاولة لتحديد علاقة الظواهر الكونية به ومدى تأثيرها عليه في ضوء مفاهيم دينية، إلا أن الترانيم لم تخل تماما من التأمل الفلسفي الذي تتجلى بذوره في الدين ومن ثم اختلط الدين بالكوزمولوجيا.

لقد كان البحث في ماهية الكون وكيفية خلقه من أهم القضايا التي تعرض لها العقل الفيدي بالبحث، فالعالم وظواهره المتعددة وعلاقة الإنسان به في ضوء احتياجاته ومتطلباته الشخصية، كانت هي الشغل الشاغل آنذاك. ومن هنا جاءت نصوص الفيدا لتجسد لنا ذلك الخوف الذي أثارته الطبيعة في النفوس. ومما يذكر في هذا الصدد أن العالم لدى المفكر الفيدي كان وجوداً حقيقيا وليس وهما وذلك لأنه من إبداع الألهة، ومن ثم فهو غارق في القداسة، فالآلهة تظهر نفسها دوماً للبشر عبر الأحداث الكونية.

ومن المرجح - حسب النصوص ذاتها - أن الفكر الفيدي آنذاك لم يصل إلى حد تصور الإنسان في إطار كون صغير يماثل الكون الأكبر بحيث تتجسد القداسة فيهما معاً. وإنما اقتصر إدراكه للمقدس على الكون فقط، وذلك رغم

وجود ذلك السفر - المسمى « بوروشا سوكتا»[1]- الذي دشن مبدأ وحدة الوجود من خلال إعلانه عن خلق العالم والبشر من جسد الكائن الأعلى.

ومن الملاحظ أنه جنبا إلى جنب مع تصورات الهنود حول آلهة الطبيعة المتعددة نشأت فكرة المبدع غير المجسم. ولعل ما أدى إلى ظهور هذا التصور هو ميل العقول المفكرة لوضع تصور أو مخطط تفصيلي لكيفية إيجاد العالم وموجودات من خالق محدد يكون هو علته الخالدة، هذا الخلود المطلق والذي لا يتوقف على احتساءه لذلك الشراب المسكر/ سوما كما هو الحال مع آلهة الطبيعة المادية. ومن هنا برزت محاولة إخضاع الآلهة جميعاً إلى كائن واحد أعم وأشمل.

من أولى التصورات التي تطرحها الترانيم حول تلك العلة الفاعلة هو ذلك التصور الذي يجمع ما بين التجريد والتشخيص[2]، فقد أعلن عن إله سام مجرد لا اسم له، ولكن - وفي ذات الوقت - نسبت له أعين وأذرع في كل جزء من جسده على غرار البشر ليراقب بها العالم بأجزائه المتنوعة[3].

وقد كان الغرض من إلحاق تلك الأعضاء البشرية بذلك كالإله اعتقادهم بأنه يستخدمها لا في تشكيل العالم فحسب ولكن في مساندته أيضا. ولعل هذا التصور يذكرنا برؤية المصريين القدماء لإلههم الأعلى «رع» الذي تم تصوره على هيئة قرص مجنح، وأن أجنحته تلك تمنحه القدرة على مراقبة كل

(1) R.V: Ralpht : X.90.

(2) من أكثر العوائق التي تعترض مهمة الباحث في تطور اللاهوت الفيدي هو غياب عنصر الزمن الذي يمكن به تتبع تسلسل الترانيم وتحديد اسبقية أيها في سلسلة التطور العقائدى. لذا فالباحثون يلجأون إلى الأفكار التي تجسدها الترانيم - كما فعلت الباحثة - ليخمنوا أي الترانيم الأقدم وأيها الأحدث. راجع فى ذلك:
J. N Farquhar, M. A: The Religious Quest of India, Indian Theism , Oxford, London, 1951, PP. 9, 10..

(3) لقد أطلق على هذا الإله مسميات عدة منها براجاتى «Prajapati» وتعني قائد المخلوقات ومنها أيضاً فيسفا كارمن «Visva karman» وهو ليس اسم لكائن بعينه بقدر ما هو صفة تستخدم في الاشارة إلى هذا الكائن الأعلى. وفيسفا كارمن تفيد صفة الشمولية أي أن « يصبح الاله المتصف بها إلهاً شاملاً، هذا من جانب، ومن جانب آخر تجعل ذلك الكائن بمثابة الأب والمبدع الكوني، أنه المخطط والمنفذ لتلك العوالم.
راجع: V : Ralpht : X. 81.3

شيء ومن ثم حماية الكون. والواقع أن تلك الأجنحة الصادرة عن ذلك القرص كانت تفيد معنى الشمولية، ومن ثم فهي تؤكد على تنوع المهام وتعدد مسؤوليات ذلك الإله الأسمى.

وقد تتطور هذا التصور - في الهند من الصورة السالفة الذكر إلى تصور أكثر إمعانا في التجريد. حيث تكشف الترانيم عن ذلك المولود البكر/ المبدع الأول الذي أوجد نفسه بنفسه قبل نشأة العالم وهو بمثابة العقل المدبر للكون والموجود الحقيقي الذي لايفسد، ولا ينضب.

والسؤال الآن : من هو ذلك الكائن (البذرة الأولى للتكوين) البدائى، ومتى، وأين برز ؟

فيما يتعلق بالشق الأول من التساؤلات المطروحة فإننا نجد أن الترانيم ممتلئة بإيماءات مختلفة فشلت في تحديد ماهية ذلك الكائن الأسمى، مما جعله يبدو في صورة غامضة وغير واضحة المعالم. فقد تضمنت نصوص الريج فيدا ترنيمة تدعوه بـ « كاه» Ka[1] و « كاه» تعني اللامحدد أو الإله غير المعروف. ومن ثنايا الترنمية يتضح لنا أن كاه ليست اسما لكائن بعينه، بقدر ما هي محاولة من جانب الناظم للإشارة إلى ذلك الإله المجهول. ويبد أن « كاه» قد استخدمت كنعت يُلحق بالاله الذي ينسب له خلق الكون.

تبدأ الترنيمة بالعبارة الأتية : « في البدء ظهر هيرانياجاربا » .... وهي اشارة إلى ذلك الذي كان أول من وجد. فهيرانياجاربا «Hiranyagarbha» تعني البذرة الذهبية التي تعد أول ما برز للوجود وتبدد خلال النص على أنها المبدع ذاته وأيضا المنبع الذي انبثقت عنه الموجودات الدنيوية والكائنات الإلهية.

ومن ذلك النص انتشرت فكرة البذرة أو النواة الأولى التي أذنت ببدء التكوين. وفي غضون تلك الترانيم، أيضاً ظهور اسم «براجباتى» Prayapati. وهو يفيد قائد الحياة والمخلوقات، بمعنى أنه هو من وهب الحياة للكون وموجوداته ومن ثم فهو المبدع[2].

ولكن، لا يقودنا النص إلى تصور أن كلا من « كاه» أو «هيرانياجاربا» أو «براجباتى » أسماء لشخوص مختلفة وإنما هم في الحقيقة مسميات أو نعوت

---

(1) Ibid : X. 121.

(2) R. V : R alpht : P. 629

لذات الكينونة التي من المفترض أنها السبب الأول، والعلة الفاعلة للكون.

والواقع أن هذا النص وغيره من النصوص التي تناقش قضية التكوين لا تتعرض لطبيعة ذلك الإله بالسلب كان أم بالإيجاب، وإنما تكتفي بالإشارة إليه على أنه المبدع المهندس المنفذ للعالم. وعليه فلم يتحدد له جنس أو أي من الخصال التي سبق وألصقت بآلهة الطبيعة.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن النصوص لا تفصح عن غرض هذا الإله من خلق الكون أو الآلهة أو البشر، كما أنها لا تشير إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن المجرد المتعالي والآلهة الأخرى التي تتجلى في ثنايا الكون.

أما بصدد الشق الثاني من التساؤلات التي سبق طرحها، والذي يتعلق بزمن ظهور ذلك الإله والمكان الذي برز فيه، فإن الترانيم تستخدم مقولة « في البدء »[1]، وهي تشير إلى تلك الفترة التي سبقت خلق الكون حيث لم يكن هناك أي شيء قد وجد بعد، كما أنها من جانب آخر تشير إلى البداية الفعلية لعملية التكوين، ومن ثم فهي إعلان عن اكتمال رغبة الإله في القيام بأهم أعماله الإلهية، أي خلق العالم.

تذكر الترانيم أن العلة الأولى أو ما يسمى « بالبذرة الذهبية » قد برزت فوق المياه الأولى، أو على الأصح وسطها، والتي كانت تغمر آنذاك كل شيء: «استقر الواحد وسط تلك الهيولى / الماء، حيث تستقر كل الكائنات بها في ذلك الآلهة»[2].

ففي البدء لم يكن هناك ما يفيد معنى الوجود ولا حتى اللاوجود، وإنما وجدت حالة عجز الناظم عن توصيفها نظراً لافتقارها إلى أي خاصية إيجابية يمكن بها تحديد ملامح تلك المرحلة التي سبقت إيجاد الأشياء. إنها حالة من

---

(1) لقد استخدمت عبارة « في البدء في نص الكاه وأيضا في ترنيمة ناساديا Naasdya وهي من الترانيم التي تناقش قضايا التكوين، R. V : X. 129. 1

(2) R. V : X. 82. 5. 6.

كما أن نص السامافيدا أيضاً يشير إلى أن الخطوة الأولى في ايجاد الكائنات قد اتخذها المبدع .. في مياه المحيط » ومن هنا فالباحث يستدل من تلك الإشارات على أن المياه هي العلة الأولى للأشياء. انظر : S. V : 529

وقد كان ذلك موافقا لأحد أهم آراء أورفيوس « عندما وضع الماء كبداية للكل ومن الماء جاء الطين، ومن كليهما جاءت الأفعى هيراكليس أو الزمان ... انظر:

Kathleen freeman: Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers, Oxford. Basil Blackwell, 1948, P. 13.

اللاتكون واللاتحديد تطابق عنصر الماء الذي برز فيه الإله، ذلك العنصر الذي كان يحتوى بداخله كل شيء ويحيط بكل شيء. غير أن اللاوجود الذي يشير إليه النص لم يكن إشارة إلى العدم التام أو الانتفاء المطلق لخاصية الوجود، ولكنه كان يحمل إشارة إلى تلك الهيولى- أي المياه - التي تحمل في طياتها إمكانية التواجد في صورة موجودات .

وهكذا، فإذا كانت قراءة النصوص تكشف عن أن الحضارة الهندية قد عرفت العناصر الأربعة المادية وحددتها في النار، والماء والهواء والتراب، إلا أننا لا نلمح إشارة صريحة تعزو خلق العالم لعنصر من تلك العناصر على غرار ما نجده لدى أتباع المدرسة المطلية في اليونان.

واستناداً إلى ذلك يتضح أن الناظم رغم أنه لم يفصح عما إذا كان الإله الخالق قد شكل العالم من تلك المياه التي برز فيها أم لا ؟ إلا أن البحث الدقيق يتيح التعامل مع المياه بوصفها النواة الأولى والعلة المادية لنشأة الكون وموجوداته.

ومما يدعم وجهة النظر تلك أن المياه قد احتلت أهمية بالغة داخل أسفار الفيدا، حيث كانت هي مصدر الحياة لكل الكائنات على الأرض، وقد احتوت الفيدات على العديد من الإشارات إلى ظاهرتى السحاب الممطر والبرق الذي يولد المطر وتعاملت معهم - كيفية الظواهر الطبيعية - على أن بهما قوى روحية ومن ثم كانا يجسدان القداسة[1].

وبناء على النصوص ذاتها فإن المياه لا تعد فقط أولى العناصر التي وجدت ومن ثم فهي تشكل السديم الأول الذي نشأ عنه الكون، وإنما أيضاً تجسد مجموع الإمكانيات القابلة للتحقق .

على كل فقد كان التصور الأدق لعملية الخلق يتمحور في أن الخلق لم يكن أكثر من مجرد انتقال من حالة الفوضى أو الهيولى إلى الوجود المنتظم. فليس هناك خلق من عدم أو خروج للوجود من اللاوجود وإنما الأمر يتمثل في الانتقال من الفوضى إلى الوجود المنتظم، أو على حد تعبير أرسطو من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

والحقيقة، إن أهمية المياه في الميثولوجيا الفيدية تذكرنا بالأسطورة البابلية التي

(1) راجع في ذلك الأسفار التي ذكرناها عند حديثنا عن إندرا باعتباره إله وثيق الصلة بالمياه والمطر.

تصف الحالة الأولى للكون، حيث لم يكن هناك سوى « ابسو » Apso وهي تشخيص للمياه الحلوة، و «يتامات» Tyamat المياه المالحة، وبإتحادهما تولدت الحياة والآلهة[1].

ولعل ذلك أيضاً يقترب من تصور التوراة لأسبقية المياه، فقد ورد في سفر التكوين : «وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه القمر ظُلمة وروح الله ترفرف على المياه»[2].

ومن المرجح أن أسطورة قتل الإله إندرا / إجني للأفعى فرترا خير برهان على أهمية المياه، فقد احتجزت فرترا المياه الكونية وقتل إندرا لها، إنما يعني في حقيقة الأمر تخليص المياه الكونية منها وتطهيرها.

وحسب الأسطورة، فإن فرترا لا تعد فحسب رمزاً لقوى الشر، التي تسعى للحيلولة دون إيجاد الخلق، بل كانت أيضاً رمزاً للعشوائية، التي سادت الكون قبل الخلق ومن ثم فقد كان احتجازها للمياه إشارة إلى محاولتها لمنع ظهور العالم. ومن نوافل القول أن قتل الأفعى / التنين الضخم من قبل الإله حتى يتمكن الكون من رؤية النور أمر شائع لدى حضارات الشرق القديم، فمن جسد « تيامات» صنع « مردوك» العالم، وكذلك خلق « يهوه» العالم بعد أن قضى على ذلك الغول المسمى « راحاب».

لقد شغلت أسطورة احتجاز المياه أكثر من ترنيمة داخل « الريج فيدا»، هذا بجانب أن عملية القضاء على العماء وتحرير المياه، الذي كان رمزاً لخلق العالم مهمة نسبت إلى أكثر من إله[3].

ولعل هذا العمل المقدس الذي لم ينسب إلا لكبار الآلهة هو ما يؤكد على أن المياه التي احتجزتها الأفعى ليست هي المياه الدنيوية، وإنما هي المياه الأولى، بوصفها الجوهر الذي تتكون منه الأشياء، التي تحمل في ذاتها القدرة على التشكل ومن ثم

(1) صموئيل هنرى هودك : منعطف المخيلة البشرية، بحث في الأساطير، ترجمة صبحى حديدى، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، 1983، ص 35.

(2) التوراة، سفر التكوين، الإصحاح الأول، الآية (2).

(3) ذكرنا عند حديثنا عن الآلهة الطبيعية أن مهمة قتل الأفعى على الرغم من أنه عمل اشتركت فيه أغلب الآلهة إلا أن إندرا / إجني / سوما كانا من أشهر الآلهة، وأعظمها، التي كلفت بالقضاء عليها، ومن ثم نُسب لهم تحرير المياه وإنعاش الحياة. انظر : R. V : Willson, V1. 5. 11,3 - V1. 2.1,48- V1.6.11,3.

يكمن بداخلها الوجود. وإذا كنا قد انتهينا سابقا إلى أن المتعالى قد برز فوق المياه التي من المرجح أنها العنصر المادي الذي تشكل منه الكون، فقد بقى أمامنا تساؤل حول كيفية ظهور هذا الإله وتجليه من ذلك السديم الأول؟.

تشير ترنيمة الخلق إلى أن الإله الواحد / البذرة الذهبية قد برز وسط المياه بفعل تلك الطاقة الإبداعية المسماه « الدفء»، « لقد ولد الواحد بفضل تلك القوة العظيمة المنبثقة عن الدفء»[1].

ولكن، ما المقصود بكلمة الدفء ؟ هل تشير إلى وجود قوة أخرى أو باعث آخر بجوار الواحد الأحد ساعد على تجليه، أم أنها تعبر عن إحدى خواص ذلك الذكاء اللامتناهي؟ إن كلمة «الدفء» تماثل أو على الأصح تعد ترجمة لمصطلح «التاباذ» Tapasah[2] وهو يعني التزمت والصراحة، واشتقاقاً؛ فإن الكلمة تعني إرادة الإيجاد التي لا تقبل الانثناء. وقد كان الهنود يعنون بها ذلك « التوهج الداخلي» الذي يتألق أشعاعاً ونوراً في الإله.

غير أن المفهوم داخل سياق النص كان له مغزى مغاير تماما لما سبق، فهو يعني أن الإله قد فكر في الأشياء التي كان يجب أن توجد، وعليه يصبح وجود موجودات العالم أمرا محققاً وواجب الوجود.

وبناء عليه، فإن ماهية الأشياء التي يجب أن توجد قد حددت قبل ظهور ذلك الشوق إلى وجود الأشياء[3]. وعندئذ برزت المشيئة الإلهية Kama التي نقلت الأشياء من مجرد وجودها في ذهن العقل المدبر للكون إلى وجودها العيني المتحقق.

لقد ابتكر العقل الفيدي تصوراً عينياً لذلك الإله في هيئة « بوروشا » Purush ذلك الكائن الكوني الضخم، الذي من المفترض أنه وهب العالم وموجوداته وجودها الفعلي وذلك بعدما ضحى بذاته من أجل تلك الأشياء[4].

ووفقاً لذلك التصور الجديد فإن العالم وموجوداته قد انبثق للوجود عن الأجزاء المكونة لجسد ذلك الشخص الكوني الذي قام بالتضحية. وعلى ذلك، فإن النص يطرح تصوراً للخلق مستنداً في الأساس على المشيئة الآلهة، التي تعد

---

(1) R.V :. Ralpht : X. 29.3

(2) Ibid : Ralpht P.633.

(3) أي أسبقية الماهية على الوجود.

(4) R. V. Ralpht : X.90.

العامل الأساسي في تحقق الأشياء. فعندما شاء الإله خلق العالم من ذاته - باعتبارها المادة الأولى - تحقق في الواقع.

ويتضح مما سبق أن القوام المادي والعقلي للكون متضمنان وغير منفصلان على الإطلاق.

وهكذا، فقد اتضح على نحو لا يرقى إليه الشك من أن الفلسفة الهندية لم ترض بمقولة خروج الوجود من اللاوجود، وإنما افترضت المادة الأولى التي شكل منها الإله العالم، وهي تفيد عندهم أصل الوجود.

وحقيقة القول، أن تلك الترنيمة لا تكمن أهميتها في أنها تجسد إحدى أساطير الخلق القديمة وحسب، ولكن أيضاً لأنها تدشن البذور الأولى للفكر الأحادى الذي لعب دوراً كبيراً في الفلسفة الهندية فيما بعد. هذا بالإضافة إلى أن ترنيمة « البوروشا» تعد هي الترنيمة الوحيدة التي تضع تسلسل لنشأة أجزاء الكون ثم موجوداته من تلك الأجزاء التي انقسم لها ذلك الكائن البدائى الضخم. ومن ثم تصبح « البوروشا هي كل ما هو موجود، وكل ما سيأتي للوجود فإنه يجسد البوروشا»(1).

وإذا كان من المفيد هنا الإشارة إلى أن خلق الإنسان لم يشغل مكانة خاصة في الميثولوجيا الفيدية، فإن ترنيمة «البوروشا » وعلى الرغم من أنها لا تفصح عن الغرض من خلق الإنسان، فإنها تشير إلى ذلك التقسيم الطبقي الذي خضع له المجتمع الهندي على مر تاريخه الطويل، وهكذا تكون « البوروشا» هي الترنيمة الوحيدة التي تدشن فكرة الطبقات وتمايزها عن بعضها البعض استنادا إلى الغرض الإلهي(2).

وعليه، فقد لعبت تلك الترنيمة دوراً أساسياً في تنسيق المجتمع وتحديد طبيعة العلاقة بين أفراده انطلاقاً من مشيئة الإله الذي خص كل فرد بطبقة،

(1) S.V : 619. Ibid: X. 90. 2

(2) R. V : X. 90. 12.

والترنيمة على هذا النحو تذكر أسماء الطبقات الأربع وهي على التوالي: البراهمة وتعني طبقة الكهنة، الكاشتريا وتضم الأمراء المحارين، الفايشيا وهم التجار والمزارعين، وأخيراً الشودرا وهم العبيد المختصين بخدمة الطبقات الأعلى.

وخص كل طبقة بخصائص تنفرد بها دون سائر طبقات المجتمع الهندي[1].

والسؤال الآن : هل أفضى البحث عن العلة الأولى إلى وضع تصور لعلاقتها بالإنسان ؟ بعبارة أخرى هل أدى ظهور الإله الواحد، أياً كان اسمه، إلى إلزام الإنسان ببعض الممارسات التي يجب أدائها كي ينال الكمال والغبطة؟ أم أن الأمر توقف على ما كان عليه، حيث الشعائر الدينية والممارسات القربانية التي تؤدى على الدوام- لأعضاء البانثيون - من أجل بلوغ الخير المادي فقط؟ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هل أتاح مفهوم الألوهية - كما بدا عبر الفيدات - المجال لظهور مفهوم الخلاص؟ أم يمكن القول بأنها مرحلة خلت تماما من أي آثار للخلاص ؟.

(1) من بين المفاهيم التي لعبت دوراً هاماً في الفكر الهندي هو مفهوم «الدَهَارما» Dharma. والمفهوم مستمد من المقطع Dhr بمعنى الكبح، التقيد، في حين أن المصطلح ككل يفيد التماسك أو ذلك الذي يساند المجتمع ويدعمه من أجل بلوغ الكمال. والمفهوم وفقاً لهذا التحديد تبدو فعاليته في المجال الاجتماعي، فهو يجسد القانون الذي يحقق التوازن داخل المجتمع. والفرد لا بد أن يلتزم بـ «دهارما» الطبقة التي ينتمي إليها، أي بالالتزامات الاجتماعية والدينية، التي يقتضيها وضعه داخل المجتمع وإذا تحقق ذلك ساد النظام وانتشرت السعادة والرفاهية. ويتضح مما سبق أن «الدهارما» هو الصياغة الأولى لمفهوم «الراتا» Rata ذلك القانون الفيزيقي الذي تصور الهنود انه يحكم الكون ويساند مسيرته، بل إن الكون يسقط، الفوضى والدمار إذا حدث خرق لذلك القانون.

راجع في ذلك: Henirich Zhmmer: Philosophs of India, op.cit., P. 163

P.Nagaraya Rao: Essays in Indian Philosophy and Religion, op.cit .P.50.

الفصل الثاني

قهر الاغتراب والخلاص الخارجي

مدخل:

بعد أن عانى الإنسان ما عاناه في احتكاكه مع قوى الطبيعة وقسوتها؛ انتهى من تلك المعاناة وهذا الاغتراب[1] إلى الإيمان بوجود المقدس عبر ثنايا

---

(1) على الرغم من تنوع أنماط الاغتراب ما بين اجتماعي، وسياسي، وديني، وما بين استخدمها في السياق الأوروبي والسياق العربي، فإن تحليل المصطلح يشير إلى الاغتراب، الشعور بالغربة، الوحشة، اللا انتماء، بوصفه شعور المرء بأنه مُبعد عن الإطار الذي ينتمي إليه. فالاغتراب حالة الفرد الذي لا يشعر بالانتماء إلى نفسه، ولا إلى الواقع المحيط به ونتيجة لظروف خارجة عن إرادته يصبح عبداً لأشياء قد أبدعها هو بنفسه.

وإذا كان الباحث قد استخدم مفهوم الاغتراب في عنوان هذا الفصل فإنه قصد به التعبير عن أزمة الانفصال الواقعة بين الإنسان في تلك الفترة وبين القوى الطبيعية والتي على الرغم من أنه مبدعها، ومؤلهها إلا أنه سرعان ما شعر بالانفصال عنها وتفاوتت الهوة بينهما، ومن ثم لم يعد يشعر بالانتماء إليها نظراً لاعتقاده بتحكمها فيه وهيمنتها عليه. وبمرور الوقت تم إبداع الشعائر، والممارسات الدينية من أجل تهدئه روع الإنسان من جهة، وإعادة صلته بالطبيعة من جهة أخرى من خلال سيطرته على تلك القوى. إنه يسعى لإحداث تناغم أو توافق بينه وبين نفسه، وبينه وبين تلك القوى المؤلهة وذلك من خلال هيمنته على الطبيعة، أو بعبارة أخرى امتلاك العالم بالإنسان من أجل الإنسان ذاته.

وبالتالي لم يعد قهر الاغتراب المنشود مجرد قهر للشعور بعدم الانتماء إلى تلك القوى التي شكلت جوهر معاناة الإنسان، وإنما- كما أعلن هيجل - هو تحول الإنسان ذاته من شخصية أبسط إلى أغنى من خلال سعيه لبسط سيطرته على الطبيعة. انظر :-

- د. عبد المنعم الحفني: المعجم الفلسفي، الدار الشرقية، 1990، مادة اغتراب، ص 26.
- د. محمود رجب : الاغتراب - سيرة مصطلح، دار المعارف، الطبعة الثانية، 1986،

=

الكون باعتباره الخالق له، ومن ثم فلا بد أن تتجلى القداسة في كل جزء من أجزائه، إلا أن العقل الهندي لم يشغل باله بكيفية إثبات حقيقة وجود ذلك الكائن الأسمى، وعليه فقد اكتفت الفيدات بالإشارات سابقة الذكر[1]، والتي تنص على أن الوجود لا ينبثق عن اللاوجود وإنما لا بد من العلة اللامتناهية والموجودة بذاتها والتي تعد المسؤول الأول عن إيجاد الأشياء.

ورغم تصور العقل الهندي لهذا المقدس إلا أنه لم يتوصل إلى كيفية التعامل معه، ولا ماهية نمط العلاقة التي يمكن أن تربط بينهما خاصة وهو يدرك ذلك البون الشاسع الذي يفصل بينهما وتلك الهوة السحيقة التي تباعد بينه وبين ذلك المقدس.

وعليه، فرغم إدراكه أن هذا المقدس يشكل نمطا للوجود مغايراً تمام المغايرة لوجوده هو البشري ودنيويته، إلا أنه لم يتوقف أبداً عن ذلك الحلم الأبدي بالالتحام معه.

ولكن ذلك الحلم لم يكن قد آن له أن يتحقق نظراً لأن العقل لم يكن قد وصل إلى إدراك قيمة المعرفة كقوة فاعلة في تنقية الوعي للوصول به إلى غايته، وكذلك لم يع قيمة التأمل كسبيل أمثل للوصول إلى المخرج الذي يتجه به اتجاهاً مباشراً نحو الإله.

وأمام ذلك لم يكن أمامه إلا الاستعانة بوسائله المادية المعتادة كسبيل وحيد متاح لتحقيق ذلك الاتصال سعياً نحو الالتحام الكامل باعتباره غايته القصوى أو على أقل تقدير تضمن له تضييق الهوة بينهما ومن ثم الوصول إلى علاقة ترضي الطرفين.

غير أن وسائله تلك جاءت معبرة عن مدى انشغاله بالطبيعة المحيطة به وظواهرها ومن ثم فقد جسدت شعوره بالاغتراب عنها.

بمعنى آخر، فالهندي رغم تصوره للآلهة على أنها على شاكلته، وقد كان هذا الموقف محاولة من جانبه لتقريب تلك الكائنات إلى الأذهان، إلا أنه قد آمن بأنها مفارقة له ومتعالية عليه. إنه لا يضمن رضاها ولا غضبها، فهي قد تكون خيرة،

=

ص 17.

- مجدي وهبه : معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، مادة اغتراب، ص 9.

(1) راجع الفصل الأول من الباب الثاني ص 87، 88.

عطّاءة مانحه لكل احتياجاته وأمانيه ولكنها قد تنقلب فتبطش به وتدمره.

وقد تضمنت نصوص الفيدات وبالأخص «الريج فيدا» Veda Rig العديد من الفقرات التي تناشد الآلهه العطف والرحمة بالعباد وعدم إيذائهم، وعليه فقد جاءت الترانيم متأرجحة ما بين الجانبين الجانب الخير والجانب المدمر للآلهه، فهناك الترانيم التي يستعيذ العابد خلالها بالإله أن يكون رحيماً لا غاضباً، مناجياً إياه ألا يسقط غضبه عليه.

فعلى سبيل المثال لا الحصر تتم مناشدة الإله «إجني» Agni عبر النصوص «بألا يغضب علينا ولا يحرمنا مما منحنا إياه»[1] وكذلك الإله «فارونا» Varuna الذي تجلى عبر النصوص مرتبطا ببعض القيم الأخلاقية فيناشده العباد بالرحمة واللطف : «إننا نناشدك بصلاتنا .. نتوسل إليك من أجل تلك الحياة .. فارونا الذي يمنحنا التفكير لا تمحى وجودنا»[2].

هذا من جانب، ومن جانب آخر توجد الترانيم التي يتجلى خلالها - وبوضوح - الجانب الخير من الإله : «إجني حقق لنا كل ما هو خير»[3]، وقد بلغ الأمر إلى حد مضاها عطف الآلهة وحبها للعباد بحب الأبوين ورعايتها: «إنني أناشد عقل الأب المفطور على حب الخير وتلقائية عاطفة الأم لكل الكائنات، فالآباء بحمايتهم المفرطة يضمنون الخلود لذريتهم»[4].

وبناء على ذلك احتفظ العقل الهندي بتصور لطبيعة علاقته بتلك القوى الروحية التي تتحكم فيه لا بغرض التوحد معها ولكن من أجل أن يحصل منها على ما يريد من احتياجات وآمال.

وإذا كان العقل الآري في فارس قد ميز بين قوتين، قوى الخير وقوى الشر، فقد تمخض عن ذلك أن أصبحت القوى الأولى مضمونة لما تتصف به من عدل وصلاح، أما الأخرى فلا بد من مناجاتها واستجدائها من أجل اجتناب شرها.

إلا أن الهندي لم يشعر بذلك الأمان التام تجاه أية قوى من القوى التي

Rigveda : Willson. III. 2.4.5 (1)
Ibid. I. 6.1.11. (2)
Ibid : 111. 2.3.7 (3)
Ibid. 1.22. 3.2 (4)

يقدسها. وعليه فقد أصبح مفهوم الإله الغاضب والثائر الذي يجب تهدئته لتفادى شره ونقمته أمراً واجباً وشائعاً.

ويتضح من هذا أن نصوص الفيدا تجسد تلك المرحلة التي لم يكن قد تبلور بعد المفهوم الروحي للإنسان، حيث أنها ارتبطت برؤيته للطبيعة ومقدار ما تمارسه تجاهه من قهر، بالإضافة إلى الغموض الذي يكتنفها ويعجز هو في كثير من الأوقات عن تفسيره.

والسؤال الآن هو. هل عرفت الهند في تلك الفترة مفهوم السعادة الأبدية للإنسان؟ بعبارة أخرى، هل أدرك العقل الهندي خلال عصر الفيدا مفهوم الخلاص moksa وما يتضمنه من إنكار للعالم وإرادة الحياة ؟

1 - الخلاص في أسفار الفيدا :

رغم أن الطبيعة قد مارست نوعاً من القهر على العقل الهندي في تلك الفترة إلا أنه لم يكن قد تبلور لديه بالفعل تصور واضح عن قضية الخلاص التي هيمنت فيما بعد على الفكر الهندي بمختلف اتجاهاته. بل على العكس من ذلك ؛ تجسد الفيدات أكثر مراحل الفلسفة الهندية ارتباطاً بالعالم والحياة؛ حيث كان الشغل الشاغل للإنسان آنذاك - كما تصوره أسفار الفيدا - يتمثل في تحقيق الطموحات المادية والآمال الدنيوية، حتى على مستوى طبقة الكهنة.

وعليه كان الإنسان الفيدي سجين متطلبات الحياة اليومية من مأكل ومشرب، وثروة، وذرية، وطول عمر[1]. ولهذا لم تعرف الفيدا مبدأ إنكار العالم وإرادة الحياة وما يتضمنه هذا المبدأ من اعتزال الواقع والالتزام بالزهد والتقشف، وإنما التأكيد عليهما، ويتجلى ذلك عبر الترانيم التي تجسد مدى ارتباط الإنسان بالحياة المادية لا الانفصال عنها ونبذها. وحتى عندما تكشف النصوص عن نبرة تعال على تلك الماديات فإنه يكون فقط خلال تلك اللحظات القليلة التي يتصل خلال الفرد بالإله أثناء مناجاته له بتحقيق مطلب أو صد كارثة قد تحل به.

وعليه فإن مفهوم الخلاص بمعنى رفض العالم وإنكار الحياة للهروب من بؤسهما، أو لأنهما لا يشتملان على الحقيقة، وتحقيق الاتصال مع الحقيقة العليا المجردة

---

(1) إن تأمل العصر الفيدي يطرح أمامنا فلسفة تضع الحياة ومتطلباتها المادية في المقام الأول بحيث يندر الحديث عن الفضائل الروحية والقيم الأخلاقية .انظر:-

Heinrich Zimmer : Philosophies of India, op. cit., P. 355.

أمر لم تعرفه الفيدات؛ فالمسار الروحي غائب تماما وكذلك الجانب الأخلاقي.

ولا يعني ذلك انتفاء الأخلاق على الإطلاق وإنما على الأقل لا نلمح عبر النصوص تأكيداً على أي من القيم الأخلاقية. كما أننا لا نرى أثراً لتصور أن الفاسق لا يجوز له الاتصال بالآلهة. وعلاوة على ذلك فإن النصوص التي تناقش مهام الآلهة لا تمنحها أية سمات أخلاقية، بل على العكس فقد نسبت لبعض الآلهة خواص قد يرفض العقل نسبتها للآلهه منها شرب الخمر أو القتل[1].

والإله «فارونا» Varuna أكثر آلهة الهند ارتباطاً بالأخلاق، ونظراً لموقعه المتميز في قمة السماء، هذا الموقع الذي أتاح له فرصة مراقبة البشر ومن ثم معاقبة المذنبين، قد تدنت مكانته عبر الترانيم تدنياً تاماً ولم يعد يشغل نفس مكانته السابقة ولعل ذلك يرجع إلى عدم تقبل العقلية آنذاك للقيم والتزاماتها أو ربما أن فارونا نفسه قد فشل في أن يطور ذاته من أجل أن يلائم احتياجات البشر، مع أنه من الطبيعي أن يكون العامل الأخلاقي عاملاً هاماً في تحديد سمات الآلهة بصفة عامة، كما أن إلصاق السمة الأخلاقية بإله من شأنه أن يعلي مكانته فوق سائر الآلهة[2].

لكن، هل أثر افتقار الآلهة الفيدية للقيم الأخلاقية - بمعنى أنها لا تعكس قيماً ما - في التزام الشخصية الهندية بأية قيم سامية ؟

إن نقص الأخلاق وفقدان الروحانيات قد دفع الهندي آنذاك إلى مخاطبة الآلهة في إطار نفعي محض لا دخل فيه لممارسة خير أو اجتناب شر، وعليه فالهندي قد سلم بوجود الآلهة على أساس أنها حقيقة من حقائق الإيمان، ولكنه لم يشغل باله سوى بكيفية تحقيق أكبر قدر ممكن من الاستفادة من هذا الإله.

وعليه فإن الفكر الهندي - وبالأخص في مرحلة الفيدا - قد سقط في براثن الذاتية المفرطة والأنانية التي لا تفسح المجال لأي شيء يخص المجموع.

---

(1) R.V: X. 61.4-7

(2) يرى بعض الباحثين أن تدني مكانه الإله فارونا تعود إلى ذلك التشبيه الذي تم بينه وبين شخص مشوه ذو هيئة منفرة يدعى «جومباكا» «Gumbaka» وجومباكا هذا يتجلى في قربان الجواد حيث توضع الأضحية على رأسه. والباحث يرى أنه حتى لو صدقت تلك الأسطورة فقد أريد بها تشويه صورة ذلك الإله القيم في الأذهان ومن ثم يتم الانصراف عنها. انظر: Arthur Berriedale: The Religion and Philosophy of Veda and Upanishad, op. cit., P. 262.

ولعلنا هنا نتذكر تعاليم السيد المسيح حول مملكة الرب ذلك البديل السماوي والمثالي لهذا العالم الطبيعي الفاسد، وإلى أي حد دفعت هذه المقولة الفكر المسيحي للانخراط في دوامة إنكار العالم والحياة.

بَيْدَ أن الكهنوت المسيحي قد استفاد من قصة صلب المسيح وافتدائه للبشر في التأكيد على العالم والحياة عبر نسق من القيم الأخلاقية التي تصنع للآخرين حيزاً كبيراً. وقد أفضى هذا الأمر لا إلى التأكيد على حب الفرد للآخرين وحسب، بل إلى الشعور بأن المحور الديني لا يتعارض مع الجانب الاجتماعي في الإنسان. بمعنى أن الأخلاق تساعد الفرد على السمو الروحي في ذات الوقت الذي تدفعه فيه إلى تحسين المجتمع من أجل حياة أفضل ومستقبل أزهى للبشرية جمعاء. انطلاقاً من تصور كثير من الفرق أن مملكة الرب يمكن تحقيقها على الأرض.

وليس هناك أبلغ من تلك الآية الإنجيلية في التعبير عما سبق، فإنجيل يوحنا يقرر «الحق الحق أقول لكم إن لم تقع حبة الحنطة في الأرض وتمت فهي تبقى وحدها. أما إن ماتت تأتي بثمر كثير»[1].

ففي ظل غياب النسق الأخلاقي - الذي لا يحكم فقط علاقة الفرد بالإله ولكن أيضاً علاقة البشر مع بعضهم البعض - فإن الأنانية تبرز على السطح حيث يتعامل كل فرد مع ذاته باعتبارها كينونة منفصلة عن الآخرين، كل فرد يسعى لاهثا وراء متطلباته الذاتية وكأنه يحيا بمفرده.

وقد أفضى هذا التيار إلى عدم الإهتمام بواقع الفرد الاجتماعي والحياتي، بمعنى أن الإنسان بوصفه كائنا اجتماعياً يسعى للتطور والرقى لم يجد له مكاناً داخل الترانيم، كما لم توجد إشارة إلى أية محاولة للنهوض بمستوى المجتمع وطبقاته.

لقد استسلم العقل الهندي لأسطورة الطبقات التي أغلقت الباب أمام التحركات الراديكالية بحجة أن التقسيم نابع عن المشيئة الإلهية، ومن ثم ليس من حق الإنسان كسر ذلك الوضع أو العمل على تغييره في ظل تحرك جماعى، وإنما يظل الإنسان حبيس اللذات الحسية اليومية التي تجسد أنانيته والتي لا تفيد أي تطور للطبقات الاجتماعية وكأن أبيقور قد ذهب اليهم وعلمهم أنه من الطبيعي للمرء أن

---

(1) العهد الجديد : انجيل يوحنا، دار الكتاب المقدس، القاهرة 1969. الإصحاح الثاني عشر، الآية 24.

يسعى إلى طلب ما يسبب له اللذة والسعادة وتجنب كل ما يحدث الألم والشقاء.

إلا أن العقل الفيدي قد وقف عند هذا الحد من المطالب الطبيعية دون أن تلوح في الأفق أهداف أو لذات أسمى، أو وضع تصور لما يجب أن يكون عليه الإنسان ليصل إلى السعادة الأبدية.

وهنا نتساءل عن تصور الهندي آنذاك لكيفية العبور أو الاتصال بالمقدس؟

لقد تصور الهندي أن الجسر الذي يتيح له ذلك هو الإكثار من الطقوس وما تتضمنه من عبادات بيد أن العبور على هذا النحو يحدث في الحياة الدنيا، حيث أن الموت يختص بمسارات أخرى. والعبور على هذا النحو لا يستلزم من الفرد أي تنازلات أو حتى تخلي عن علاقاته الاجتماعية والعائلية[1]، فالطريق إلى المقدس وقتي بمعنى أنه مرتبط بالفترة الزمنية التي يستغرقها الطقس حيث يشعر المؤدى لحظة أداء الطقس أنه على اتصال مع العالم الإلهي ومن ثم يحيا في حضرتها، إلا أنه بعد انتهاء المراسم يعود إلى حياته الاجتماعية.

ومما يذكر بهذا الصدد أن غياب التأمل العقلي أفضى إلى ظهور أقاصيص خرافية وأساطير وأناشيد تعلن أن الوسيلة الأساسية التي يمكن بها مخاطبة الآلهة هي الطقوس الدينية وما يصاحبها من قرابين وأضحيات. وعليه

(1) انتشر داخل الهند ما يعرف بالتقسيم الرباعي لحياة الإنسان بمعنى أن الإنسان تنقسم حياته على الأرض إلى مراحل أربع - ويبدو أن هذا التقسيم تخضع له الطبقات الثلاث الأولى فقط - هي مرحلة التعليم والدراسة وتسمى «براهما كاريا» Brahmacary وهي فترة يقضيها التلميذ في رعاية المعلم وتتراوح مدتها من 16 الى 24 عاماً، مرحلة تكون الأسرة وإنجاب الذرية وتسمى «جارهاسذا» Garhastha، مرحلة الشيب وتدعى «فانابراسذا» Vanapratha وخلالها يبدأ البرهمي مرحلة التقشف والزهد والتخلي عن الحياة لصالح الغابة، وفي النهاية تأتي المرحلة الرابعة وهي تجسد آخر مراحل التطور الروحي للفرد وهي ما يطلق عليها «السانياسن» Sannyasn وتعني إنكار الذات والتجرد من كل إحساس بالمادة للإنطلاق بالروح والاندماج في المقدس.
إلا أن هذا التقسيم الرباعي لا نجد أية إشارة له خلال النصوص الأربعة للفيدا، حقا التقسيم الطبقي تتضمنه ترنيمة البوروشا ذاتها ولكن هذا التقسيم يبدو أنه ظهر في مرحلة لاحقة حيث يخص تلك الفترة التي قد أدركت بعد أن حياة الإنسان تتأرجح بين التأكيد على العالم والحياة ثم إنكارهما وممارسة الزهد والتقشف.

فقد أصبحت الصلاة، والعبادات الشكلية والقرابين هي التكاليف المفروضة على الهنود، حتى تتحقق معايشة النفس الفردية للذات المطلقة أو على الأقل إقامة جسر للتواصل بينهما. فإذا كانت الأسطورة تعد من مستلزمات الدين فإن الطقوس تعد من أهم تلك المستلزمات حيث أنها المستودع الرئيسي للعبادات.

ولما كانت الأسطورة تساهم إلى حد ما في تدشين أسس الطقوس وأنماطها المتعددة فإن الطقس يُستمر في أدائه نظراً لأن الأسطورة قد أكدت عليه، أو أنها قد أشارت إلى فعاليته فيما مضى، أي في بداية الزمن.

وهكذا فإن «الفيدات» تجسد لنا الهدف الأسمى للإنسان بأنه العبور نحو الإلهي وذلك عبر الطريق الخارجي، بمعنى أن الاتصال ممكن من خلال العبادات الظاهرية والممارسات الطقسية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فيبدو أن الطبيعة كانت قد بدأت تجود بعطائها- ربما لزيادة الخبرة الإنسانية وزيادة التقدم التقنى والحرفى - فتصور الهندي الفيدي أنه بأدائه لهذه الطقوس قد نجح في السيطرة على الطبيعة وأنه - من خلال هذه الطقوس - بدأ يؤثر في مسار الطبيعة فبدأت تجود بعطائها بدلاً من جدبها وجفافها ومن ثم تصور أن ما قدمه أثناء الطقوس أعيد له مرة أخرى وعلى نحو أسخى.

وهكذا فقد كان الهدف الأساسي لمناجاة الآلهة عبر الترانيم المتنوعة هو إسعاد الآلهة عن طريق الإشارة إلى أعمالها ومآثرها البطولية هذا بجانب كرمها في إغداق الثروات على العباد الملتزمين بواجبات العبادة، وعندئذ تتوالى الترانيم لسد احتياجات العباد وتحقيق خيرهم الدنيوى[1].

---

(1) ومن تلك الترانيم تذكر على سبيل المثال لا الحصر ذلك المقطع الذي يخاطب فيه العبد الصالح الإله أندرا قائلاً: «تعال يا إندرا واستمتع بأنواع الطعام والشراب المقدم لك، كي تزداد قوتك وتتمكن من قهر الأعداء» أما الترانيم التي تشير إلى مأثرهم فهي دائما تتناول قهر الأعداء وبالأخص العدو الأكبر «فرترا» Virtra بالإضافة إلى مساهماتهم في مسار الطبيعة، «أندرا المبدع لكل الأشياء المرئية،، الذي رفع الشمس في السماء، وملأ الضباب بالماء». انظر: - Rigveda : Willson, I.3.2.1 I.2.4.3

2- وسائل الخلاص:

أ - القرابين والوصول إلى عالم الحقيقة:

يعد القربان من أهم الشعائر الدينية عبر أغلب أديان الشرق القديم، فالقربان الذي ينصب على تكريس أضحية ما يُراد بها إدخال تعديل على حالة المضحى كان خير ضمان لتحقيق الاتصال بين المقدس والدنيوى وذلك بفعل الإراقة التي تتم أثناء مراسم الطقس.

ويتمثل الغرض الذي من أجلة يقوم الفرد بأداء ما عليه من قرابين هو ارتقاء المضحى ذاته إلى حيث ينعم بالاتصال مع الآلهة ومن ثم ينعم بقداستهم. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن القربان يعمل على تدفق المواد التي يبتغيها المضحى. فعلى سبيل المثال عندما يتم إستجداء «إندرا» ذلك الإله المسؤول عن الضباب المحمل بالمطر، فإن المضحى أثناء تلاوته للأنشودة. ينشد ذلك العنصر الفيزيقي المادي والمتمثل في الماء الذي سينعش أرضه وماشيته، ولما كان الماء يحتوى على عنصر مادي وآخر روحي - أي القوة المحركة له - فإن القربان هنا يهدف إلى تجريد الماء من قداسته ليتحول إلى عنصر فيزيقي فقط وهو ما يحتاجه المضحى وعادة ما تتمحور المطالب التي يرغب فيها البشر حول الصحة والطعام والذرية بجانب العفو عن الذنوب والصفح عن الخطايا[1].

ويبدو أن كل مطلب من تلك المطالب، بل إن كل يوم وكل مرحلة من مراحل عمر الإنسان له قرابينه الخاصة والتي تتناسب دون شك مع الغرض الذي تؤدى من أجله.

والحقيقة أن القربان يجسد أمامنا ذلك الطابع الغذائى المتبادل ما بين السماء والأرض، فالبشر يقدمون أصناف الطعام التي ترضي الآلهة وتحرك شهوتهم في مقابل أن تمنحهم الأخيرة ذلك الطعام الذي يبتغيه المضحي والمتمثل إما في نوعية المحصول الذي ينشد الآلهة أن تمنحه إياه أو حتى المال الذي يحقق له

(1) تكشف النصوص عن تلك النبرة الصارخة في التعامل مع الآلهه، فالمضحى وهو يعلم جيداً أنه يعبد الإله ليس لذاته ولكن لذلك الإطار النفعى الذي وجد نفسه حبيسا له فنقرأ «إننا نناشدك يا اندرا من أجل الحصول على الذرية والأحفاد»، وكذلك: «إجني يا من تُعبد من أجل الثروات». Rigved : VI. 2.4.7 - IV.1.1.8

مآربه «إمنحنا يا أندرا ثروة لا تنفذ، وطعاما لا يُقدر، إنك مصدر كل الحياة»[1].

تشير النصوص إلى أن الأضحية التي يتم التضحية بها أثناء الطقس لا تكرس جميع أجزائها للآلهه ولكن تقسم الضحية ما بين الآلهة والبشر ،كأن يخصص جزء لهذا وجزء لذاك. ومن أجل تدعيم أواصر الروابط بينهما فإن كلا الجزئين يتم طهيهما ووضعهما على نفس المائدة، ويستدعى الإله المنشود للحضور إلى تلك الوليمة حيث يشترك مع المضحى في ذلك العشاء الربانى والتهام الأضحية.

ومن ثم يتحقق الاتحاد بين المقدس والدينوى من خلال تناول ذات الطعام[2] «مقدمى القرابين ليسوا خالدين .. إنهم ينالون حصتهم من

(1) Ibid : I.3.2.7

نلاحظ أن الياجورفيدا قد تضمنت فصول كاملة تتعلق بالأدعية التي تختص بطول العمر والصحة والرخاء. انظر: Yagur veda : 36

(2) يرى «آرثر بيريدال» Arthur Berriedal أن قضية العشاء سابق الذكر يمكن تحديدها وفقاً لتصورين يحكمان علاقة الآلهة بالقربان المؤدى :

التصور الأول : يتضمن أن العابد أو المضحى عليه أن يتخيل أنه يأكل فعلا مع الإله، ومن ثم يتحقق له الاتصال.

التصور الثاني : وهو ينطلق من فرضية أن الآلهة بلا جدال تهبط عندما تستدعى لحضور القربان، حقا إن حضورها غير مرئى الا أن العقل الفيدي تصور أن الإله يحل بالأضحية المعدة للذبح. وقد نبع ذلك من الاعتقاد بأن الأضحية أثناء الطقس تبدو وكأنها واقعة تحت قبضة روح مقدسة أما عملية الذبح فهي لا تؤثر على شخصية الإله.

وقبيل المضى مع آرثر ونتركه يسترسل في تصوراته، تجد الباحثة لزاماً عليها أن تناقشه في هذين التصورين:

1- إذا كان مصدرنا الأساسي لفهم العقل الهندي في تلك الأونه هو نصوص الفيدا وبالأخص الريج فيدا R.V فإن النص المطروح هنا يشير بوضوح إلى أن «مقدمى القرابين ليسوا خالدين» فتصبح القضية ليست مجرد اتصال بين المتناهى واللامتناهي أو بين الدنيوى/ البشري والإله/ المقدس وحتى هذا الاتصال لايصبح الغرض الأسمى منه هو الحصول على المنافع المادية وحسب ولكنه يتجاوز هذا الغرض المحدود إلى هدف لامتناه.. وهذا الهدف هو ما عبر عنه النص صراحة بأنهم «ليسوا خالدين» ومن ثم يصبح الهدف الأسمى هو ذاته هدف آدم أبو البشرية : البحث عن الخلود.

=

القـرابين والأضحيات مع الآلهة »[1].

ولعل أخطر ما ترتب على القول بالاتصال الفعـلي مـع الآلهـه، أن تهـبط تلك الآلهـة إلى حيـث يقـدم القربـان وتقـدم الأضـحية، فيجلسـون في المكـان المخصص لاستقبالهم[2] مشاركين البشـر في تلك المأدبة كضيوف شـرف.

=

2- هذا الخلود ليس هبة من الآلهه، ولكنه حق مفروض. إنهم «ينالون حصتهم من القرابين »، هـي إذن حصـتهم أو حقهـم مـن هـذه القـرابين وهـو بالتـالي حـق مفروض وليس مجرد هبة.

3- لم يوضح لنا آرثر كيف عرف أن الإله يحل في الأضـحية ؟ وكيـف تبـدو وكأنهـا واقعة تحت قبضة روح مقدسة ؟

إن مثل هذه الآراء لا تعدو أن تكون مجرد أوهام أو خيال شاعر، فـلا يوجـد مـا يؤيـدها مـن النصوص الفيدية. ثم كيف حصل آرثر على ذلك التأكيد بأن الآلهة لا تؤثر فيها عملية الذبح.

4- إلحاقاً بالنقطة السـابقة .. هل يجوز عقلا أن ابتهل وأصلي لاستدعاء إله لأشاركه الطعام استجلاباً للخلود وبـدلاً مـن مشـاركته الأضـحية والاسـتمتاع بأكلهـا أجعله ذاته هو الأضحية التهمها ؟ وكيف يلتهم الإله ذاته ؟

إن تصورات السيد «ارثر» بلغت من الشطط الحد البعيد، وجانبه التوفيق فيها ورغم ذلـك فقد آثرنا عرضها والـرد عليهـا حتـى يـنجلي بوضـوح المغـزى المقصـود والـذي تدشـنه النصوص ولكن، هل حلول الإله في الأضحية المعدة للذبح يفيد مفهوم العشاء الرباني؟

إن مفهوم الحلول هنا يفيد أن الإله يكشف للمضحى عن ذاته، أما مفهوم العشاء فهـو متضمن في ذلك الجزء الذي يلقى في النـار بجانـب الجـزء الـذي يوضـع عـلى المائـدة ليتحقق - حسب رؤية المضحى - الاتصال الفعلي. انظر :

Arthur Berriedale, <u>The Religion and Phelosophy of The Veda & Upanishads</u>, op. cit.,pp. 268 - 270

(1) <u>R. V</u>: Willson . I. 5. 3. 8.

(2) من العناصـر الهامة الواجب توافرها لأداء القربان هو القش، وهو نـوع مـن العشـب يفرش ويتم تطهيره وهو يضع بالقرب مـن النـار المشـتعلة، وعـلى هـذا العشـب مـن المفترض أن الإله المنشود يهبط ويجلس عليه. تقول الفيدا «أن الكهنة ينشدون الأدعيـة المقدسة لك يا إجني المقدس وذاك حتى تأتي لنا بصحبة الآلهـة وتسـتقر عـلى العشـب القرباني. <u>R.V</u> : III.2.1.1

وتشـير «الياجور فيدا » إلى ذات الموضوع فـتعلن : «إن هـؤلاء المسـتمتعين بالعصـائر المقدمة مع القربان يجلسون على العشب المقدس ». <u>Y.V</u>: 19.56

وهكذا ففي ظل نمط العلاقة النفعية الـذي يهيمن عـلى علاقـة البشـر بالآلهة أصبحت الأخيرة مدعوة بشكل مستمر للانضمام إلى مائدة القربان الـذي يقام كل يوم.

بيد أن النصوص تتضمن تصوراً آخر لحصول الآلهة على القربـان المقـدم لهم وذلك عن طريق صعود المائدة أو طعام المائدة إلى حيـث يقيمـون في السـماء وذلك عن طريق الإله الفعال في العملية القربانية وهو «إجني» Agni[1].

بجانب خواص «إجني» الفيزيقيـة والتـي جعلتـه مسـؤولاً عـن بعـض الجوانب في حياة البشـر إلا أن دوره الأعظم يتجلى عبر القربان، إنه رسول الآلهة وأحيانا يشار إليه باعتباره الكـاهن المسـؤول عـن سـير العمليـة القربانيـة. إنـه شخصيا يستجدى الآلهة للحضور، وبوصفه تشخيصا للنار فقد نسبت له أيضـاً مهمة حمل القرابين عبر السنة الدخان المنبثقة عن توهجه: إجني، أنك بـما تمتلـك من قدرة وذكاء... تميط اللثـام عـن الكثـير مـن الشـعائر الصـحيحة والموظفـة لخدمـة الآلهة وتمجيـدها، إنـك تنقـل لهم ما نقدمه من طعام»، «وانقـل قربانـنا للآلهة كي يتحقق لنا ما نريد من الثروة والطعام»[2].

ومن نوافل القول إن الهند لم تتصور عموداً منتصبـاً عـلى الأرض ويمتـد عالياً ليدعم السماء ويساندها وإنما كان لديها الدخان - الوسيط أو رسول البشـر - المنبعث عن النـيران المقدسـة المشـتعلة لحظـة تقـديم القربـان، ونظـراً لقـدرة الدخان على الصعود لأعلى اعتقد أنه يبلـغ السـماء العليـا حيـث الآلهـة فيبلغهـا الرسالة. وعلى الفور، عندما تصل الرسالة تنتعش الآلهة - تشعر بالشبع وعندئذ يتملكها الرضا والسـرور فتنهمر النعم والبركات على العباد.

ويبدو أنه كلما كانت الوجبة ممتلئة بأفخم أنواع الطعـام كلـما كـان ذلـك

(1) وبذلك ينتفى تماما التصور الثاني للسيد «آرثر» ويقبـل منطقيـا تصـوره الأول الـذي يفيد أن الآلهة تحضـر لمشاركة العابد في تناول القربـان. أمـا تصـوره الثـاني فمرفـوض شكلاً وموضوعاً وتدعم النصوص المذكورة ذلك الرفض. ومن ثـم يصـبح التسـاؤل عن الحلول، كما طرحه هو، لا جدوى منه ويفتقد إلى كل معنى، وإنـما يصـبح العشـاء ربانيا لحضور الآلهة أو من يمثلها (إجني) ذلك العشاء وباتصال المتناهى باللامتنـاهي يصل البشـري إلى كل غايته سعياً نحو الغاية الكبرى، الخلود.

(2) R.V : III. 2.3,5 - III.2.7,1

أفضل طريق لقلب الإله[1] وأغلب هذه النعم مرتبط بمستلزمات الحياة الدنيوية كالذهب، الماشية، طول العمر .. الخ وقد كان كل ذلك قابلاً للتحقق شرط أن يتم إنجاز كل بنود القربان على الوجه الأكمل، بما في ذلك إطعام الكهنة ودفع أجرهم[2].

والواقع أن القرابين على اختلاف أنواعها ومقاصدها تستلزم وجود الكهنة البرهمانيين، إلا إذا كان الشخص المضحى ذاته برهمانى، فعلى سبيل المثال نجد أن إتمام الزواج يقتضي طقوس واجبه الأداء، ولكى تحقق تلك الطقوس الغرض المنشود من أدائها لا بد أن يشرف على إتمام كاهن برهمانى حتى يضمن دقة الأداء، إلا إذا كان الزوج برهمانى وعندئذ يجوز له الإشراف على مراسم الزواج بنفسه.

ولكن، هل حقا استمد القربان بوصفه فعل ديني قيمته من ترنيمة «البوروشا» التي تعرض تضحية ذلك الكائن الكوني بجسده من أجل إيجاد الأشياء ؟ وهل هذا يعني أن كل طقس أو أضحية تعد تكرار لذلك الفعل الأول الذي انبثق على أثره الكون للوجود ؟

تتعدد الشعائر القربانية التي تلازم الفرد أينما ذهب حيث تصاحب الطقوس الإنسان منذ ولادته وحتى مماته. فهناك طقوس الزواج وطقوس ميلاد الأطفال، وطقوس الالتحاق بمدرسة المعلم البرهمي وطقوس إنهاء فترة الدراسة، وطقوس النجاح، وأخيرا الطقوس الجنائزية والتي تعد أكثرها تعقيدا ليس فحسب لأنها تجسد انتقال المتوفى من حالة وجودية لحالة أخرى مغايرة، بل لأن أي تقصير في أداء تلك الشعائر من شأنه أن يحدث تحولاً في طبيعة المتوفى بحيث يصبح أحد القوى الشيطانية التي قد تسبب الكثير من الضرر للأقرباء.

ب - الممارسات الطقسية وطابعها الإلهي :-

لما كان القربان عاملاً مساعداً أو وسيلة فعالة للدخول إلى ألوهية الآلهة فإننا نجد أن الإنسان لحظة أدائه لتلك الطقوس إنما يتجاوز واقعه المادي إلى

---

(1) Radakrishna : Indian Philosophy, vol. 1. op. cit., P. 17

(2) يقال إن أجر الكاهن كان قد بلغ ألف بقرة، تقدم له في مجموعات يبلغ عدد كل مجموعة 333 بقرة. وهو فرض إن لم يتحقق سقطت الكوارث على كاهل المضحى.
انظر: Morris Jastrow : Historyof Religions, op. cit., vol 1. P. 192.

واقع مقدس. بمعنى أنه يستعيد ذلك الحدث الأول الذي قام فيه الإله بخلق العالم عندما ضحى بذاته من أجل إيجاد الأشياء.

ولكن هل هذا يعني أن الهندي كان مدركاً - أنه لحظة أدائه للطقوس - يُحدث تكراراً رمزياً لخلق العالم استناداً إلى أن كل طقس إنما يستحضر البداية الأولى، أي تلك الفترة التي لم يكن العالم قد وجد بعد ؟

واقع الحال يشير إلى إمكانية التسليم بتلك الأطروحة على ضوء ترنيمة البوروشا والتي لم تجعل من خلق الآلهة مجرد عملية تأليه لخلق العالم، وإنما أرجعت وجودها إلى فعل التضحية الذي قام به الكائن الأعلى. بمعنى أنه بدون القربان الأول لم يكن يتسنى للآلهة الظهور، أي إن الأشياء جميعاً بما في ذلك الآلهة قد نالت تحققها الفعلي بالقربان[1].

وتدشن إحدى الأساطير مفهوما جديداً ويتمحور هذا التصور في أن الآلهة في سالف الزمن كانت تحيا على الأرض مع البشر إلا أنها قررت الصعود تاركة إياهم يخطون حياتهم حسبما يريدون وذلك بعدما ضاقت ذرعاً من كثرة مطالبهم[2] وبناء على تلك الأطروحة - إذا صدقت - فإن الآلهة في ذلك الزمن السالف كانت تشارك البشر أداء القرابين على نحو مرئي ومن ثم فهي تحتسي معهم الشراب وتتناول الطعام إلا أنها الآن تمارس نفس الفعل ولكن بصورة غير مرئية. وفي هذا الإطار علينا طرح السؤال الآتي:-

كيف تمكنت الآلهة من الصعود للسماء ومن ثم تحقيق السمو على البشر؟

لقد نالت الآلهة مكانتها السامية بعد أن أدت ما عليها من قرابين، فالآلهة أمنت بأن المعرفة المقدسة المتمثلة في الفيدا بأقسامها الثلاثة قد صدرت عن

(1) يرى بعض الباحثين أن الهندي منذ بدايته الأولى وهو حريص على فعل الأضحية استناداً إلى اسطورة «البوروشا»، غير أن القربان في البداية تمركز حول شكر الآلهة وتغذيتها إلا أنه بعد ذلك أصبح وسيلة ينتزع بها الفرد من الإله ما يصبو إليه. ليس هذا فحسب بل إن الآلهة ذاتها قد نالت مكانتها بعدما أدت ما عليها من قرابين ومن ثم فالمجال متاح أمام للبشر لتحقيق نفس المصير من خلال القرابين. والأكثر من هذا، أن النصوص تعلن عن أن أداء القرابين كان واجباً على الآلهة - كما هو الحال مع البشر - «الآلهة تضحى بالقرابين، أنه واجبهم الأول، وعليه يتم استرضاءها بالشعائر المقدسة». R.V: I.22.8,50.

(2) Morris Jartrow: History of Religions, op. cit., P. 187- R.V : I.22.8,50.

الكائن الأول بفعل القربان، وعندما أدركت الآلهة ذلك لم تتوان عن تقديم القرابين أيضاً واستمرت في ذلك حتى نالت هذه المكانة السامية[1].

على كل فقد اتسمت الشعائر الدينية كما تجسدها «الفيدات» بتلك العبادات الطقسية البسيطة حيث كانت نسقاً من الشعائر المصاحبة لترانيم الدعاء والتي نظراً لبساطتها - في بادئ الأمر - كان في مقدرة رب الأسرة القيام بها بمفرده ودون الكهنة[2].

إلا أن عنصر الزمن لم يترك الأمر على حاله، فنظراً لتعقد أمور الحياة أصبحت العبادة القربانية أكثر تعقيداً بحيث أصبح من اللازم - من أجل أن يتحقق الهدف منها - وجود طبقة الكهنة المختصة بإنشاء الترانيم اللازمة.

عرفت طبقة الكهنة - وهي أولى طبقات المجتمع الفيدي - باسم البراهمة Brahmin وقد شغلت مكانة سامية نظراً لدورها الفعال في المجتمع سواء على المستوى الديني أو التعليمي. وقد بلغت طبقة الكهنة من السلطة والنفوذ الحد الذي جعلهم في حالة تنافس مع الملك ذاته. ومما ضاعف من سطوتهم على المجتمع تلك الأقوال التي أحاطتهم بهالة من القداسة باعتبار أنهم أنصاف آلهة أو آلهة في صورة بشرية وهنا يجب ملاحظة ما يلي:

1- هناك نوعان من الآلهة:-

أ- الآلهة بمفهومها الاصطلاحي والمتعارف عليه.

ب- الآلهة البشرية وهي طبقة الكهنة من الدارسين للفيدا[3].

2- من المعروف أن أي مجتمع تتحكم فيه سلطات ثلاث هي : الأسرة

(1) «لقد أدت الآلهة الطقس القرباني، لقد تأملت الكائن المتعالي / الترانستدالي بوصفه القربان ذاته. وعن هذا القربان انبثقت الريج والساما والياجور». R.V :X .90.9 وقد ورد ذات النص في الياجور أيضاً ... Y.V:31.7

(2) كان على رب كل أسرة بعض الممارسات الطقسية التي يجب عليه الالتزام بأدائها من أجل خير اسرته، ومن أهمها المحافظة على شعلة النار المقدسة في منزلة متوهجة باستمرار وعليه أن يوصي أبناءه إذا اضطر للسفر بالحفاظ عليها. وكذلك الزوجة عليها عبء إعداد المواد والسوائل التي يتم إراقتها أثناء الطقوس المختلفة .انظر:-
Arthur Berriedale : op.c it., P. 358 . R.V : Willson, I.21.5.8

(3) نقلاً عن: Brahman satapatha: K. Domodaram : Indian philosophy, op. cit., p. 41.

والسلطة السياسية والسلطة الدينية، وكثيراً ما تلجأ السلطة السياسية إلى رجال الدين والكهنه لاستخدامهم في تثبيت دعائم حكمها بما لهم من سطوة على نفوس العامة، ومن ثم تتولد المصالح المشتركة بين السلطتين السياسية والدينية فتلعب الثانية دورها المنوط بها في مقابل أن تغض السلطة السياسية بصرها عن رجال الدين والكهنة في تكالبهم على جميع الثروات والانغماس في الملذات كما حدث مثلاً في أوروبا الظلام في العصور الوسطى. ولكن يحدث كثيراً أن يقوى نفوذ السلطة الدينية حتى أنها تناوئ السلطة السياسية في أمور السياسة والحكم فتنقلب لعبة المصالح المشتركة إلى صراع - قد يكون داميا - من أجل الحافظ على الذات.

3- يبدو هنا تماثل الحضارة الإغريقية مع الفكر الهندي، فالحضارة الإغريقية كان لديها هذا التقسيم الديني الذي يتدرج من الآلهة إلى أنصاف الآلهة إلى الكهنة ثم سدنة المعابد وخدامها وهكذا ارتبط أداء العبادات بطبقة البراهمة وفقاً للمقولة التحذيرية التي تنص على أن المؤهلين فقط هم من يمكنهم التعامل مع المقدس بدون أن يتعرضوا لضرر. فالتعامل مع المقدس يقتضي الدقة في الأداء والحرص على عدم الوقوع في خطأ من شأنه أن يعرض المضحى لكوارث قد تصل إلى حد الموت، فالخطأ حتى ولو كان بسيطاً من شأنه أن يعكس النتائج المرغوب فيها.

وإذا كانت الشعائر الدينية قد بدأت بسيطة في تفاصيلها وفي المواد المستخدمة لحظة أداء القرابين، إلا أنه بمرور الوقت ازدادت الأمور تعقيداً بحيث أصبح أداء تلك الشعائر عملية مكلفة بل ومرهقة ماديا، الأمر الذي استحال معه الالتزام بأدائها من جانب طبقات الشعب الدنيا، وعليه فقد انحصرت العبادات والشعائر الدينية في بعض الفئات دون الأخرى. ومن ثم فقد تحول الطقس إلى فعل أو ممارسة أرستقراطية لا يقوم به إلا الأمراء والأثرياء من رجال الدولة[1].

ومما يلاحظ أنه على الرغم من تخلل الدين كل مجالات الحياة، ورغم أهمية الشعائر والطقوس في ديمومة الأشياء إلا أن الهندي لم يعرف آنذاك بناء المعابد والهياكل التي تخصص لعبادة الآلهة.

Franklin Edgcrion : Thc Bcginnings of Indian Philosophy, op. cit., P.17. (1)

لقد كانت العبادات تؤدى في أغلب الأحوال في الغابات وهناك قسم منها يؤدي داخل منزل المضحى ذاته في ذلك الجزء المسمى «المذبح» والمكرس لإشعال النار المقدسة[1].

على كل فأياً كان الموقع الذي يشهد أداء الشعائر فإنه يصبح مكانا مقدسا بل ومغايراً للأماكن المحيطة به، ليس هذا فحسب بل إن الدخول إليه يعد بمثابة اجتياز للعالم الدنيوى بمعنى أنه قد أصبح أرضاً مقدسة.

وانطلاقاً من كون هذا المكان الذي أقيم فيه القربان قد أصبح مقدساً، فإن الأدوات أيضاً التي تستخدم داخل الشعائر نظراً لدورها في إكمال العملية القربانية فإنها تحولت إلى عناصر مقدسة، فعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أن العمود الذي تعلق فيه الأضحية كي تذبح يتحول إلى عمود مقدس وربما كان يتم التعامل معه باعتباره دعامة الوجود. وكذلك الحجر الذي يستخدم في طحن نبات «السوما» Soma من أجل استخراج ذلك الشراب المسكر فيتم تقديسه أيضاً باعتباره أحد الأدوات التي وظفت في إيجاد ذلك الشراب الذي تعتمد عليه الآلهة في خلودها. هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن ذلك الشراب كان من المقومات التي لا يستقيم بدونه القربان[2].

جـ- الكهنة والممارسات السحرية :

لقد أحدث التحول الذي طرأ على بساطة الأداء والأدوات المستخدمة في الطقوس إلى الغموض والإبهام، وعليه فقد تغيرت قيمة القربان ذاته ومن ثم ألحقت به مهام جديدة. ففي بادئ الأمر اقتصرت العبادة الطقسية على مفهوم الوسيط أو الوسيلة التي بها يلتمس رضاء الآلهة ورحمتها، وفيما بعد أصبح القربان - على وجه الخصوص عندما ارتبط بقضايا السحر ووسائله - هدفاً في ذاته، بمعنى أن القربان لم يعد وسيطاً للآلهة كي ترضى وتحقق أمنيات العباد،

(1) وخلافاً مع اليهودية وغيرها من الأديان السماوية، لم نلمح عبر النصوص إشارة إلى أي توجه من جانب الإله للبشر لضرورة بناء مثل تلك المعابد أو أي نمط من الأماكن المقدسة كي يحل بها الرب حينما يشاء أو حينما يستدعى من جانب العباد.

(2) لقد تضمنت الريج فيدا ترانيماً تحمل عنوان «حجارة العصر «Stons press» وهي تتناول ذلك الحجر المستخدم في استخراج الشراب من النبات. انظر:

R.V: Ralph : X. 76 T - X.94

وإنما أصبح القربان نفسه يملك من القوة والقدرة ما يحقق تلك الآمال المنشودة وبدون تدخل الآلهة، وهكذا اتخذ القربان سلطات علت به فوق سلطان الآلهة.

ما من شك أن معظم شعوب الشرق - إن لم يكن كلها - قد اعتمدت على السحر خاصة في طقوسها الدينية وفي ممارستها العملية، وقد كانت هذه الطقوس السحرية في الطور البدائى من التطور البشري أساليب عمل تهدف - بين ما تهدف إليه - السيطرة على الطبيعة، حيث تخلفت أدوات العمل الفعلية عن السيطرة عليها فيما يقول إنجلز[1] حيث يمكن - في منطق البدائيين السيطرة على تلك الطبيعة «بإغرائها أو باسترضائها أو بخداعها أو بتقليدها أو بغير ذلك مما عرفته من الطقوس السحرية»[2].

وهذا يعني أن الإنسان باستخدام هذه الطقوس السحرية كبح جماح الطبيعة ولاتقاء أخطارها استرضاها بها. هذا من جانب، ومن جانب آخر، سعى إلى استنزال المطر ووفرة الصيد بطقوس أخرى، كما سعى إلى تحقيق المجتمع الإنساني من خلال إسهام المرأة وتكوين الأسرة وإنجاب الذرية بطقوس ثالثة وهكذا.

ففي مصر القديمة وخلال تلك الفترة التي لم يكن بعد قد تم التمييز فيها بين العناصر المختلفة للدين تصور المصري أن الأرواح الشريرة وأرواح الطبيعة هي كائنات لا تختلف كثيراً عنه[3] ومن ثم يمكن رشوتها بالهدايا واستمالتها بالطقوس أو حتى النطق ببعض الصيغ والعبارات التي لها قدرات خاصة من شأنها أن تحيطهم بالعناية، حيث ينعمون في ظل ذلك بما يمكن تسميته باللطف الإلهي.

ويتضح مما سبق أن قيمة القربان قد ازدادت وفقاً لتلك الأيديولوجيا التي روجها الكهنة بصدد قدرة القربان على تحقيق آمال العباد - الدنيوية والسماوية - بمجرد تلاوة الترانيم والأدعية مع الالتزام بالأداء الدقيق لتفاصيل القربان.

---

(1) د. عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1976، ص 37.

(2) المصدر نفسه، ص 38.

(3) والا بدج : آلهة المصريين، ترجمة محمد حسين يونس، مكتبة مدبولى، ص 35.

ومن المرجح أن السحر[1] الذي ظهر في الأفق وارتبط بالقربان يكمن أيضاً في الاعتقاد بأن عملية نطق الصيغ وعبارات التهجد إذا نطقت كما ينبغي لها أن تكون فإن لها من القوة ما يفوق الآلهة ذاتها ومن هنا ظهر الاعتقاد بأن ما يتلفظ به الكاهن أثناء أداء الشعائر يحمل قوى سحرية قادرة على تحقيق الأمنيات. ولعل ذلك يرجع إلى إدراكهم بأن الكلمة المقدسة ذات قوة تنفيذية، وهو ما يذكرنا بمفهوم الكلمة في الديانة المسيحية، وكذلك الميثولوجيا البابلية حيث كان النطق بالكلمات يمنح للأشياء وجودها الفعلي.

ومن أهم تلك الصيغ الكهنوتية التي امتلكت قوى سحرية مؤثرة هي كلمة «البرهمان» Brahman التي كان مجرد النطق بها يحقق للعباد كل ما يريدون من رغبات. وردت كلمة «البرهمان» عبر ترانيم «الريج فيدا» إلا أنها كانت تفيد الصلاة ذاتها أو الابتهال الذي يقدمه المصلي للإله، وعليه فقد كان المعنى الدقيق لها وفقاً للاستخدام السابق «القوة المقدسة»[2] ومن ثم فقد أصبح النطق بها - من جانب الكهنة خصوصاً - له تأثير نافذ، وسلطان طاغ على الكائنات السماوية.

ومن اللافت للنظر أن طبقة الكهنة كانت هي - كما أشرنا سابقاً - الطبقة الوحيدة التي ادعت امتلاكها لتلك القوة الهائلة حيث سعت نحو تدعيمها ومن ثم تدعيم نفوذها وسلطانها بوصفها الحارس لها في حين أنها انصرفت عن الاهتمام بالفرد ذاته أو وضع تصور مثالي لحياة المرء على نحو أفضل مما هي عليه.

---

(1) إن قراءة النصوص تكشف لنا عن خلو الأجزاء الثلاثة وهي الريج، الياجور والساما من السحر وممارسته إلا أن نص «الأتارفافيدا» فهو يظهر لنا مدى تخلل السحر في كل جزئيات الحياة الأمر الذي دفع البعض لتصور أن الهند مغمورة حتى قمة رأسها في السحر.

ويرى آرثر أن علة تدخل السحر في تفاصيل القربان نبعت عن الاعتقاد بوجود الشياطين التي من شأنها التدخل ومن ثم التأثير على مسار القربان. وعليه فقد أضحت الممارسات السحرية والتعاويذ تتلى من أجل إيقاف تدخل تلك القوى. وهكذا ازدهر السحر تحت حماية الدين. انظر:

Arthur Berridal : op .c it.,pp. 379 - 382

(2) إن كلمة برهمان تستمد من المقطع b.r.h وهي تعني القوة المقدسة

Albert Schwitzer:- <u>Indian thought and its Development,</u> op. cit, P. 30

وبمرور الوقت أفضى هذا الأمر إلى سيادة مبدأ إنكار العالم والحياة على التفكير الهندي، ومن المرجح أن طبقة الكهنة هي الفاعل الرئيسي لذلك؛ حيث أن هذا السلب - مما لاشك فيه - ينطوي على تدعيم مكانتها الاجتماعية وكذلك مصالحها الاقتصادية.

غير أن القربان يندرج تحت مقولة العمل بمعنى أنه يندرج تحت وطأة «الكارما» Karma أي قانون العمل، إلا أنه في ذات الوقت يشكل أسمى الأعمال وأرقى ما يقوم به المرء وهكذا فإن الدعوى بأن يؤدي المرء ما عليه من طقوس وقرابين - لأنهما يمثلان الجسر الذي ينقلهم إلى الألوهية - تمثل البذرة الأولى لقانون الكارما/ قانون العمل الذي هيمن على كافة مجالات الفكر الهندي. «فالكارما» هو ذلك القانون الذي يتحدد وفقاً له مصير الفرد الروحي انطلاقاً من مقولة «أنك لا تستطيع أن تحصد ما لم تزرعه، فكما تزرع تحصد»[1].

يمكن إذن القول بأن النصوص الفيدية لا تجسد لنا الإيمان المحض ولكن تصنع بديلا له تلك الشعائر القربانية المعقدة التي تعكس ذلك الإيمان وهذا الولاء.

ولكن، ومع تقدم الفكر، وتغير الملابسات التي يمر بها المجتمع أصبحت فكرة القرابين موضع شك بل أصبح ينظر إلى الأداء الصحيح للقرابين على أنه أمر يمكن الاستغناء عنه، والاستعاضة بالتأمل وقهر الذات وممارسة الزهد والتقشف. ولعل ما أدى إلى انحدار مكانة القربان هو ارتباطه ببعض الممارسات والرغبات غير الأخلاقية، بمعنى أن القربان قد أصبح يؤدي وفق رغبات مفرطة في الأنانية، ومع ذلك يتحقق الهدف منه بفعل قواه السحرية. ومن المرجح أن تدني قيمة القربان كان من الأسباب التي هيئت المناخ لقانون «الكارما» كي يشغل حيزاً كبيراً في تكوين الشخصية الهندية.

لقد أصبح «الكارما» هو القيد الذي يحد القربان من تجاوزه للأخلاقيات انطلاقاً من أنه قد أصبح قانوناً للأخلاق ليس هذا فحسب، بل إن الكارما قد تدخل وأحدث تحولاً في مضمون أسطورة الطبقات لا ليدعم فكرة المشيئة الإلهية ولكن ليؤكد على أن المرء عليه تبعة تحسين وضعه الاجتماعي داخل المجتمع من خلال تحسين أعماله واهتماماته.

وبناء على ذلك فقد أصبح المجال متاحاً أمام العباد ليس فقط لاكتساب

Swami Probhavananda: «Thc spirtual Hcritagc of India», op. cit., P.36. (1)

قيم أخلاقية لم يعتادوا عليها من قبل، ولكن أيضاً في وضع تصور يسمو على تلك الماديات التي نسب للقربان مسؤولية تحقيقها. لقد انشغل الذهن بالتفكير في مصير الروح بعد فناء الجسد أكثر من الاهتمام بحياته الاجتماعية.

من هنا جاء اهتمام النصوص بحياة الإنسان بعد الموت، كما ظهرت بعض المفاهيم الجديدة مثل مفهومي الخير والشر/ والأخيار والأشرار، وقد اختص كلٌ منهما بطريق منفصل.

لكن، هل معنى ذلك أن القربان كان هو الوسيلة الوحيدة المتحكمة في مسار الروح في ذلك العالم الآخر؟ أم أن الكارما شاركته تلك المهام ؟

3- التصور الفيدي للعالم الآخر :-

مما لاشك فيه أن التفاوت الذي يشعر به الإنسان بين طبيعته البشرية المتناهية والطبيعية السامية اللامتناهية للإله قد حد في بادئ الأمر من تطلعة نحو إقامة علاقة مباشرة مع ذلك الوجود المتعالي.

ولعل هذا الأمر يتجلى بوضوح عبر تلك الترانيم التي أدرك خلالها الهندي تصوراً مثاليا للإله بوصفه كينونة مغايرة لذاته ولسائر الآلهة الطبيعية. فتحدث عن إله في البداية رفض تسميته ثم بعدئذ الحق به مسميات تزيد من مفارقته للمتناهي.

على كل فقد اكتفى العقل الهندي في تحديده لطبيعة ذلك اللامتناهي بالتأكيد على أنه مصدر الكون وأنه يجسد الكمال التام منوها إلى فشل المحاولات التي تهدف للاقتراب منه أو حتى معرفته بالوسائل الطبيعية، المادية[1]. ولكن، وقبل أن يصل الهندي إلى هذا التجريد وخلال الفترة التي لم يكن قد تبلور لديه تصور عن ذلك الواحد، كانت

الطقوس هي ذلك المحك الذي يتيح له ذلك الاتصال عن بعد مع تلك القوة الإلهية. وكأن عقله لم يكن قادراً بعد على تصور مفهوم الانصهار في الذات الكونية، وإنما ظل التخاطب ما بين العالمين من الخارج.

---

(1) نلاحظ أن ذلك التصور للإله المفارق لا يكاد يختلف كثيراً عن مفهوم الإله الكلي كرونوس عند الإغريق الذي أصبح «زيوس» فيما بعد. راجع في ذلك:
ميشيل زيرافا : الأسطورة والرواية، ترجمة : صبحي حديدي، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، 1985، ص 6.

وفى إطار التأكيد على الطقوس كوسيلة لمناجاة المقدس ازدادت سلطة الكهنوت البرهمي التي ادعت - كما أشرنا سابقاً - الألوهية والتي أتاح لها وضعها ابتكار تلك الممارسات الطقسية لترضي العقول المفكرة، واللاهثة وراء احتياجاتها بحيث أصبحت الوسيلة الوحيدة التي تتيح المجال للعباد كي يتحقق لهم الاتصال بالمقدس. وهكذا يكون المقدس قد أنزل به ليخدم غايات البشر الأنانية.

بيد أن الطقوس لم تشبع ذلك الخوف والفزع الذي تملك البشر من ذلك الذي يقع وراء المحسوسات، فإذا كانت الطقوس تلتمس فعاليتها عبر تحقيق المتطلبات الحسية إلا أن هناك مجالا جديداً لا يعلم الإنسان عنه شيئاً ولا يعلم مدى قدرة الطقوس والقرابين على التأثير فيه، إنه الموت. وهو انتقال الإنسان بالروح إلى حيز وجودى مغاير تماما لذلك الحيز المعاش على الأرض.

إن الموت ظاهرة قائمة يلاحظها الإنسان كل يوم، إنه حادثة يخضع لها كل أفراد المجتمع على اختلاف طبقاتهم، حتى من يؤدون الطقوس ويلتزمون بأدق التفاصيل ينالهم الموت. من هنا بدأ البحث عن تلك الظاهرة والتساؤل عما إذا كان ورائها - كسائر الظواهر الكونية - قوى روحية تتحكم فيها ؟ وهل هناك مقر محدد، معلوم، تبلغه الروح بعد أن تفارق الحياة ؟[1].

لقد عرفت الهند في العصر الفيدي إلهاً للسماء، والنار، والشمس، وإلها للبرق والرعد وكذلك عرفت إله الموت «ياما» Yama[2] إلا أن الإله «ياما» ليس كسائر الآلهة الفيدية تشخيصاً لإحدى قوى الطبيعة، وإنما ظل خلال العصر الفيدي وحتى مراحله المتأخرة الحاكم الفعلي لعالم الموتى والمسؤول الأول عن مصير الروح بعد فناء الجسد.

---

(1) من المعروف أن هذا المبحث ما زال أيضاً من القضايا الملحة التي يطرحها الفكر الإسلامي ويبحث عن إجابة لها، وقد انشغل بعض علماء المسلمين بمحاولة الإجابة عن مثل تلك التساؤلات لعل أبرزهم الإمام ابن قيم الجوزية في كتابة الشهير «الروح» راجع في ذلك: ابن قيم الجوزية : الروح، دار الكتبي القاهرة سنة 1990.

(2) ارتبط الاسم «ياما» بالفعل «يام» Yam وهو يفيد الاندثار، والارتداد، «وياما» ليس فرديا وإنما يؤلف مع أخته «يامى» أول زوج وجد على الأرض، ولأنه أيضاً أول من مات فقد ظهر عبر الأساطير في صورة الموجه لأرواح الموتى، حيث يقودهم إلى مثواهم إما في السماء أو في الأرض. انظر :

Monicr Williams : Brahmanism and Hinduism, op. cit., P. 289.

وواضح أن العقل الفيدي رغم أنه ظل لفترات طويلة متأرجحاً عبر النصوص بين «إندرا» و «إجني»، «سوما» و «سوريا»، ثم «براجاتي» أو «هيرانياجاريا» أو «فيسفاكارمن» باعتبارهم المبدعين للعالم المرئي، فإن «ياما» شغل منذ البداية منصب الحاكم الوحيد والموجه لعالم الموتى وبلا منازع.

وإذا كانت أسطورة «البوروشا» قد أسست فكرة الثنائية في الفلسفة الهندية بمعنى أن الكائن الأسمى أصبح هو العلة الفاعلة والعلة المادية للكون، فإن ثنائية الروح والجسد قد رسخت في العقول. وعليه فقد أدرك الهندي منذ بداياته الأولى الاختلاف بين الروح والجسد الذي يشاهده وهو يفنى ويتلاشى بالموت[1]. ومن ثم فقد أصبح للروح مصيراً مختلفا عن الجسد ومساراً مغايراً تماما له، بل إن الروح سوف تنتقل إلى عالم الموتى وفقاً للطريق الذي يتلائم مع سيرتها.

بادئ ذي بدء تجدر الإشارة إلى أن العقل الفيدي لم يكن لديه تصوراً واحداً ومحدداً عن مصير الإنسان بعد الموت، فقد اتسمت الترانيم التي تناولت العالم الآخر، ومصير الروح والجسد بالغموض الذي يؤدي في كثير من الأحيان إلى اللبس، وطمس المعنى المقصود. لقد أجمع عدد من الباحثين على أن العصر الفيدي لم يعرف بعد مفهوم التناسخ/ سمسارا Samsara، بمعنى أنه لم يكن بعد قد تبلورت فكرة انتقال الروح إلى جسد آخر أياً كان ذلك الجسد، والواقع أن قراءة النصوص تكشف ما ينفى هذا الرأى. في حين أن فريقاً آخر رأى أن الفيدا لم تعرف شيئا عن الجحيم أو عن مصير الأشرار، وفريق ثالث أكد على أن الهند لجأت إلى الحرق للتخلص من الجسد المتوفى، وفريق مضاد أيد فكرة الدفن مستنداً إلى تلك النصوص التي تخاطب المتوفى بالعودة إلى الأم الحنون/ الأرض.

على كل، وأيا كان المسؤول عن هذا اللبس، الباحثون أم النصوص ذاتها، فإن الترانيم الفيدية تجسد لنا ذلك الجهل الذي يشعر به الإنسان تجاه طبيعته الخاصة ومصيره الإنساني مثلما هو جاهل بالوجود الإلهي.

لقد آمن الفكر الهندي آنذاك بتلك القوى الغيبية التي اعتقد أنها تتحكم في شؤونه اليومية، وهكذا شغلت الحياة المادية ومتطلباتها المقام الأعلى عبر

---

(1) كان الهندي على وعي عميق بالتباين الواقع بين الروح والجسد، حيث كان ينظر للروح باعتبارها القائد والموجة للجسد تماماً كالجواد الذي يسحب مركبته :

S.V : P. X L

ابداعاته الدينية والفلسفية، وعليه فقد انحصرت آمالهم في طول العمر، الثروة والذرية، وقد أدى هذا إلى إغفال القيم الروحية والفضائل الأخلاقية إلا ما يهم في تحقيق تلك الآمال.

وقد أفضى هذا الأمر إلى سطحية تصوراتهم عن العالم الآخر ومصير الروح بعد الموت. ورغم هذه السطحية في التصور، والسذاجة في التناول، فإن الأمر لم يخل من طرح بعض المفاهيم والتصورات حول مملكة السماء التي يحكمها «ياما» إله الموتى، والتي من المفترض أنها المقر الذي تصل إليه الروح بعد أن تفارق الجسد.

تجلى الموت في تلك المرحلة خالياً تماما من مفهوم الألم، ذلك المفهوم الذي يستلزم البحث عن وسائل للخلاص منه أو على الأصح تفادى تكراره والنجاة منه، وإنما كان الموت مجرد مرحلة يمر بها المرء عبر مسيرته إلى الحياة الأخرى في مكان ما، غالباً هو ذات المكان الذي تغرب فيه الشمس ويقع تحت هيمنة الإله «ياما».

ويعد هذا التصور أبسط التصورات الفيدية حول الموت ومصير الروح، حيث تبدو الفيدا مكتفية بالتأكيد على أن الروح تستقر في السماء مع «ياما» فتنعم بصحبة الآلهة والآباء حيث تتوافر لهم نفس المتع الحسية التي سبق لهم مشاهدتها على الأرض. وهنا يكمن التصور الفيدي حول الخلود، إنه الانتقال إلى عالم أفضل، عالم الآلهة.

ولكن : كيف ننال الخلود وما هو السبيل لبلوغ عالم الآلهة ؟

وقبيل الإجابة على هذين التساؤلين تجدر الإشارة إلى أن التمييز بين أعمال الموتى التي بناء عليها يتحدد صعود الروح إلى مملكة السماء أم لا، بالإضافة إلى اختلاف الطرق التي تسلكها الروح لا يتم استناداً إلى المعايير الأخلاقية والقيم النبيلة، وإنما في جزء كبير منها يحدث تبعاً للأعمال التي قام بها المرء والتي مازال يقوم بها، أي الأداء الدقيق للشعائر الدينية والقرابين التي يجد المرء دوماً نفسه رافعا تحت وطأتها.

4- مسار الروح بعد الموت:

لقد تضمنت كل من «الريج فيدا» تقريباً ذات المقطع الشعرى الذي يشير إلى طريقي الروح حيث تصعد خلالهما إلى ذلك العالم السماوي والمغاير لهذا العالم الدنيوى. ويعرف الطريقان بطريق الآباء/ بتريانا Pitriyana، والآخر

طريق الآلهة/ ديفايانا Devayana[1].

إلا أن النص لا يشير إلى الفرق بين هذين السبيلين، بمعنى هل كل منهما يصل بالروح إلى موضع في السماء مغايراً للآخر ؟ وإذا كان الطريقان يبلغان نفس المجال فما الداعي لافتراضهما ؟ من الواضح أن الطريقين يصلان بالروح إلى السماء العليا حيث تستقر الآلهة والآباء معاً.

غير أن قراءة ذلك النص مع غيره من النصوص التي تتناول ذات الموضوع - والتي تنطوي على بدايات مفهوم التناسخ والعودة مرة أخرى للحياة الدنيا - تكشف عن أن الطريق الأول يعد بمثابة الجسر الذي باجتيازه تصل الروح إلى مقرها الأبدي حيث لا عودة على الإطلاق، فتحيا بصحبة الآلهة وتنال الغبطة الأبدية.

أما الطريق الثاني : طريق الآباء، فهو أيضاً يصل بالروح إلى السماء غير أن السماء هنا لا تمثل نهاية الرحلة، بل تعد مرحلة تمضى فيها الروح بعض الوقت، بمعنى أن بقاءها وقتى.

وواضح أن الطريقين لا يبلغان نفس الحيز المكانى وإنما يكون لكل منهما مساراً مغايراً. ويتجلى هذا التحليل بصورة أكثر وضوحاً إذا وضعنا النص السابق بجانب النصوص الأخرى التي تتناول مسار الروح بعد أن تفارق الجسد[2]، وعندئذ يتكشف لنا أن الطريق الثاني - أي طريق الآباء - مجرد مسار تسير فيه الروح وأثناء مسيرتها فيه تدخل مناطق عديدة.

فالروح التي تتخذ طريق الآباء تبدأ رحلتها بالوصول إلى «ياما» الإله المسؤول عن أرواح الموتى، كما أنها لا تمر بالأرض والسماء فحسب، بل إنها تصل إلى جهات العالم الأربع، كما تدخل مناطق الضوء، الشمس، الفجر، ثم تدخل المياه ومنه إلى النبات.

وإذا ربطنا ذلك المسار - كما تعلنه نصوص الفيدا - بذلك المسار الذي تأسس فيما بعد خلال ما يعرف بالأوبانيشاد وغيرها من كتب الوحى والإبداع التي أرست مفهوم التناسخ، يتضح لنا أن دخول الروح إلى المياه سواء كانت مياه أمطار أوأنهار ثم انتقالها بعد ذلك إلى النبات، يعد هو البداية الأولى

---

(1) R.V : X. 88,15; Y.V : 19.47

(2) R. V : X. 58

لتلك المقولة التي تؤكد على دخول الروح من جديد في رحم الأم عن طريق الطعام وعندئذ تولد الروح من جديد في جسد جديد.

ولكن، هل كل تلك الأماكن المقترحة تعد بمثابة أماكن انتظار تمر بها الروح في رحلتها إلى العالم الآخر ؟ أم أنها محطات توفي خلالها الروح ما عليها من ديون قبل العودة من جديد إلى الأرض ؟

إن الترنيمة في غاية الغموض ولكن التفسير الأكثر احتمالاً هو أن السماء هي الغاية القصوى التي يسعى الإنسان لبلوغها، إلا أن الطريق يشتمل على العديد من المنحنيات التي تتعرقل خلالها مسيرة الروح حتى تصل في النهاية إلى ذلك المقر السماوي. ففي أحد مقاطع تلك الترنيمة يُعلن الناظم أن الروح تذهب إلى «كل ما هو حي ومتحرك»[1].

أما قضية الحساب أو تأدية الروح ما عليها من ديون في تلك الأماكن التي تمر بها فمن المرجح أنه أمر غير وارد. حيث أنه من المفترض أن يسمح للروح الصالحة بالسفر عبر هذين الطريقين. أما الأشرار فلن يتاح لهم مجرد معرفة تلك الطرق. وقد أشرنا سابقاً إلى أن الصالح والفاسد، أو الخير والشرير تقسيمات لا تتضمن أية قيم أخلاقية بقدر ما تشير إلى هؤلاء الملتزمين وغير الملتزمين بأداء الواجبات والفروض الدينية.

ولكن، ما هو مسار الروح الفاسقة/ الشريرة؟

فى البداية لا بد لنا أن نؤكد أن العقل الفيدي لم يدرك آنذاك مفهوم الخطيئة الأولى التي يتحمل البشر وزرها على مر حياته، وإنما الإثم - كما تفصح النصوص عنه - يتمثل في الامتناع عن أداء الشعائر الدينية وإشعال النار المقدسة وتقدير الكهنة البراهمة.

و مما لاشك فيه أن تلك الفئة الآثمة تحرم من مملكة السماء، كما أن النصوص لا تشير أيضاً إلى هبوطهم في أعماق الأرض. ويبدو أن الدين الفيدي لم يكن قد عرف بعد مفهوم الجحيم القابع في أدنى طبقات الأرض، وعليه، فقد أصبح لزاماً على تلك الفئة اتخاذ مقر مغاير تماما يقيمون فيه[2] وربما يكون ذلك المقر هو جسر جديد تحل فيه الروح حتى توفى ما عليها.

---

(1) Ibid

(2) R.V : X. 14,8

لا شك أن وصول الروح إلى الماء ثم النبات ومناشدة الآثمين بالبحث عن جسد جديد كل ذلك قد شكل البدايات الأولى لمفهوم التناسخ «سمسارا» Samsara[1]، ذلك المفهوم الذي يعد من المفاهيم المحورية في الفكر الهندي والذي كان له بالغ الأثر على التطور الروحي والفلسفي للهند. وعليه تبطل آراء الذين أنكروا وجود التناسخ في العصر الفيدي، حيث أن المفهوم قائم بين ثنايا النصوص، حقا أنه لا يشكل ذات العبء الذي شكله فيما بعد على النفس البشرية، لكنه قائم باعتباره المصير الحتمي لهؤلاء الأشرار.

ومن اللافت أن الفيدات رغم إدراكها للموت وتحديدها للفروق التي تفصل الصالح عن الطالح، إلا أنها لم تبلور بعد تصوراً مفزعاً للآخرة وبالأخص لمثوى الأشرار. لقد آمنوا بأن كل الفروض والواجبات التي يجب على المرء أداءها حتى يتسنى له الانضمام إلى زمرة الأخيار هو الحرص على أداء الطقوس والقرابين، وعندئذ ينال مملكة السماء. غير أن متع السماء لم تكن آنذاك تشكل أي حافز يدفع الفرد نحو ترك حياته على الأرض باحثاً عن ذلك الذي من المستحيل تواجده على الأرض، فمتع السماء هي نفس المتع الدنيوية.

ومما يذكر في هذا الصدد، أن الترانيم الفيدية كثيراً ما تشير إلى فئة الأخيار وصعود الروح الصالحة إلى السماء/ البرزخ حيث تحيا بصحبة الآلهة والآباء معا، وتنعم معهم باحتساء السوما و الجلوس سويا على مائدة الآلهة، إنها السعادة القصوى بل والخلود كما تصوره الفيدي، إنها تمثل حياة الهدوء والسكنية. حيث لا توجد معاناة على الإطلاق[2] «إجعلني خالداً في تلك المملكة حيث السعادة والنشوة وتحقق الرغبات، ... إجعلني خالداً في السماء حيث العوالم المشرقة والممتلئة بالضوء ... »

إن الترانيم لا تتناول بنفس الإسهاب مصير الأشرار أو ذلك المقر المخصص لهم، كما أنها لا توضح عما إذا كان هناك أنواعا من العذاب سوف يعاني منها المتوفى وهنا نتساءل: هل أغفلت النصوص جحيم الآخرة لعجزها

---

(1) تضمنت أيضاً الساما فيدا بعض المقاطع التي يلجأ لها الباحث لتأكيد رأيه المتعلق بمعرفة العصر الفيدي لقضية التناسخ منها ذلك المقطع:

«إن الموت لا يقضي على وجود العقل، إنما يُحمل إلى ما بعد الحياة مع جسد جديد، فالغرض الأساسي للعقل الحفاظ على استمرارية الوجود». S.V: P. 306

(2) R. V : IX. 113.8.9. 10.11.

عن طرح تصور متكامل له، أم - كما رأى البعض - أن الأشرار يحدث لهم اندثار تام من السماء والأرض، ومن ثم لا مجال للحديث عنهم ؟

لقد جُبلت النفس البشرية على تجاهل ورفض الحديث عما يؤلمها أو قد يتسبب في ألمها، ولذلك نجد أن النصوص التي بين أيدينا تسهب في الحديث عن النعيم المنتظر وعما سيلاقيه الأخيار في العالم الآخر من متع ونعيم مقيم يتوافق مع قدرة العقل البشري على التصور والتخيل، ولذا فهم يتصورون هذا النعيم في صور مادية حسية وعلى الجانب الآخر تتجاهل هذه النصوص مصير الأشرار وما يمكن أن يلاقوه من عذاب وجحيم.

وليس ذلك بمستغرب على الفكر الديني حتى في الديانات السماوية اللاحقة، ففي الديانة المسيحية مثلاً نجد أن النصوص المختلفة كالأناجيل الأربعة والأجبية وغيرها تسهب في الحديث عن مملكة الرب وما فيها من نعيم، وما سيلاقيه المؤمن من رغد عيش، ومتع حسية، وقد ساعدت الكنيسة في عصور الظلام على التأكيد على هذه المفاهيم تشجيعا للمؤمنين على شراء صكوك الغفران، وعلى الطرف الآخر نجد أن الكنيسة حينما كانت تتحدث عن مفهوم العذاب الذي سيلاقيه المذنب فإنها كانت تكتفي بقولها بأنه سيحرم بركة الكنيسة.

وقياساً على ذلك نجد أن كهنة الهنود القدماء يلجأون إلى نفس الدور الذي قام به القساوسة في عصور الظلام حيث كانوا يروجون لفكرة النعيم المنتظر بصحبة الآلهة تشجيعاً للمؤمنين على تقديم القرابين. ومن ثم يحرم الأشرار من ذلك النعيم لا لارتكابهم أفعال الشر ولا لعصيانهم الآلهة وإنما لتقاعسهم عن تقديم القرابين من جهة وإساءتهم إلى الآلهة الأرضية أو إلى ظلال الآلهة الموجودة على الأرض من جهة أخرى[1].

ولكن، من الذي سيقرر مصير الروح ؟ وتعبير آخر، من الذي سيجيز لها المرور إلى العالم السماوي أو إلى الجسد الآخر ؟

تشير النصوص إلى أن الإله «ياما» ابن فيفاسفات vivasvat[2] هو الموجه

---

(1) يعلن نص البرهما ساتاباذا : «هناك نوعان من الآلهة، الآلهة كما نعرفها، والكهنة المتعلمون والدارسون للفيدا فهم آلهة بشرية». نقلاً عن :

K. Domadaram : <u>Indian Philosophy</u>, op. cit, P 41.

(2) <u>R.V</u> : IX .113,8.

للروح حيث يصطحبها منذ اداء الشعائر الجنائزية[1] وحتى يصل إلى مثواها السماوي.

ويبدو «ياما» عبر النصوص في صورة أول من خضع للموت ولذا فإنه أول من سار في ذلك المسار التي تسير فيه أرواح الموتى ومن ثم قيل أنه هو من اكتشف الطريق للآخرة، على أن السماء عادة ما يشار إليها بوصفها المقر لتلك الأرواح[2].

ولكن، كيف مات ياما ومن المفترض أنه إله ينعم بالخلود كسائر الآلهة الفيدية ؟

لقد اختار «ياما» الموت الذي أصبح فيما بعد مهمته الأساسية، وباختياره هذا فإنه قد ضحى بذاته - أي بجسده - ونال الخلود للآلهة في حين أنه لم يفعل ذات الشيء مع البشر الذين - وفقاً للميثولوجيا الفيدية من المفترض أنهم ذريته[3].

إن «ياما» بالرغم من انه أول الهالكين إلا أنه أيضاً أول من كشف للبشر طريق الخلود المتكئ على القربان، فعن طريق الأضحيات يصل المرء إلى السماء وينال الخلود «إننا نقدم تقديرنا وولاءنا للإله ياما المؤسس للخلود»[4].

ومن المرجح أن خضوع ياما لتجربة الموت ومعاناته خلالها، بالإضافة إلى اختصاصه بذلك العالم المغاير لعالم الظواهر لم يجعل له مكاناً وسط أفراد البانثيون الفيدي، وإنما انحصرت فعاليته مع الموتى وأرواح الأجداد التي صعدت للسماء والتي سوف تهبط مرة أخرى للأرض لحظة أداء القربان.

(1) تكشف لنا الترانيم عن أن أرواح الموتى - وخصوصاً أرواح الآباء - هي في حاجة مستمرة لأن تؤدى لها مراسم الدفن وما يصاحبها من شعائر على نحو دقيق. وعليه فالهندي يجد نفسه واقعا تحت وطأة الواجبات والفروض التي يجب أن يؤديها للآلهة، هذا من جانب، ومن جانب آخر عليه مهام أخرى يجب أن يؤديها للموتى ليس فقط لضمان وصولهم إلى مثواهم السماوي ولكن أيضاً لاتقاء شرها والحيلولة دون تحولها إلى قوى شيطانية قد تبطش به. وهكذا فقد أعلن «ماكس ويبر» أن الطقوس التي تؤدى لأرواح الموتى يقصد بها تهدئتها أو التخفيف من غضبها النابع من تركها الحياة، وهكذا كما تؤدى طقوس الآلهة بدقة يجب أيضاً أن تؤدى الشعائر الجنائزية بدقة مع استجدائهم بأن يكونوا عوناً للبشر. انظر : -

Max Weber : Religion of India, op. cit., P 119.

(2) R. V : X 14.1

(3) R. V: X 13. 4 / A.V : 18.3.13

(4) R.V : 1.83.5

ولا يقتصر دور «ياما» على منح الخلود للإلهة والبشر - على السواء - فقط بل أيضاً يصطحب الخالدين وقد يمنحهم الشمس كمقر لهم وهنا يتضح أمامنا مقران لأرواح الموتى هما السماء والشمس.

ويبدو أن ظهور الشمس كمقر تذهب إليه الأرواح يعد وليد مضاهاة الإله ياما بالشمس، فهو ابن فيفاسفات أحد تجليات الشمس(1).

ولا شك أن من ينضم إلى مائدة الآلهة هم الملتزمين بأداء الشعائر والمنشدين للترانيم، وقد أفضت تلك الأعمال إلى ارتقاء مكانتهم للحد الذي أصبحت فيه مكانتهم تضاهي الآلهة ذاتها. الأكثر من ذلك أنه قد نسب لهم - بفعل أضحياتهم - تحرير العالم من العماء ويقال أنهم هم من منحوا الشمس وجودها(2).

ومما يذكر أن صورة الإله ياما عبر الفلسفة الهندية المتأخرة أصبحت تتأرجح بين كونه إله مسؤول عن بلوغ الأرواح إلى السماء، وبين أن يكون الإله المحاسب للموتى، إذ أنه اتخذ صورة القاضي الذي يرأس الاجتماع المبرم لمحاسبة المتوفى حيث يمسك بيديه مفاتيح الجنة، عندئذ يسمى بإله العدالة(3).

5- التخلص من الجسد : كيف ولماذا ؟

إن السماء كانت هي المقر المقترح لمملكة ياما حيث تصعد بصحبته الأرواح لتستقر وتنال الخلود. غير أننا نجد نصوصا أخرى لا تقصر مقر الأرواح على السماء وإنما تجعل الروح متأرجحة ما بين السماء والأرض « إنها تذهب إلى أقصى الأرض وإلى أقصى السماء »(4).

ولكن ما هو مصير الجسد الذي ارتبطت به الروح خلال حياتها الدنيوية؟

إن التعامل مع الجسد المتوفى عادة ما يتأرجح ما بين الدفن والحرق، ويبدو أن كل حضارة تختص لنفسها بطريقة تتلائم ورؤيتها للحياة وتصورها لحقيقة الموت ومصير المتوفى.

فعلى سبيل المثال، نجد أن مصر القديمة لم تعرف الحرق للتخلص من

---

(1) Ibid : I.163. 3- I.83.5

(2) A. Barth : Rcligions of India, op. cit., P. 23.

(3) Monicr willaim : Brahmanism and Hinduism, op. cit., P. 28

(4) R.V : X. 58.2.3.4.

الجسد وإنما اتقنت عمليات الدفن وتفوقت فيها على سائر بلـدان الشـرق، كـما عرفت فن التحنيط من أجل الحفاظ على ذلك الجسد اعتقاداً مـنهم بـأن المتـوفى سوف تعود إليه روحه في لحظة تاريخية وستعود حياته كما سبق. وعليه فقد اعتاد المصـريون القدماء على وضع بعض قطع الأثاث وغيرهـا مـن الأدوات داخـل المقبرة حتى عودة الروح إلى بدنها فتجد كل ما تحتاج إليـه وكـل مـا اعتـادت أن تستخدمه في حياتها السابقة.

أما الهند فقد عرفت الحرق بجانب الدفن كوسيلتين شـرعيتين للتعامـل مع الجسد المتوفى، على أن الروح - كما تشـير إلى ذلك النصوص - التي تعـرض جسدها للحرق والأخرى التي دفن جسدها فـأنها يـذهبان للسـماء. بمعنـى أن الحرق لا يؤثر على الروح، وهكذا يظل الحرق وسيلة لنقلها إلى العالم الآخر[1].

ولكن ما الذي يحدث عندما يوضع الجسد على المحرقة ؟

عندما يوضع الجسد على المحرقـة تتلاشـى أجـزاؤه وعـن طريـق ألسـنة اللهب والدهان المنبعث عن إجني / إله النار يصل المتوفى إلى الآباء ومن المرجح أن الروح هي التي تصعد لأعلى لا الجسد. والتلاشي - حسب النص - لا يفيـد الاندثار وإنما يعني أن كل جزء فيه يصل إلى ما يشبهه، فالشـمس تتلقـى عينيـه، والرياح تستقبل روحه، ثم بعد ذلك إمـا يـذهب للسـماء أو الأرض، وكـما هـو ملاحظ فكل جزء من أجزاء الإنسان ينتقل الى منطقة من العالم تتشابه فيزيقياً مع ذلك الجزء.

وهنا يبدو أن انتشار عادة الحريق للتعامل مع الجسد كان لها مقصـد آخـر أدى إلى سيادتها في الواقع الهندي، ما هو ؟

إن أهمية التضحية التي قام بها ذلك الكـائن الأعـلى قـد لا تقتصـر عـلى إيجاد العالـم وموجوداته وإنما تتمثل في أن الآلهـة ذاتهـا قـد شـاركت في ذلـك القربان، وعلى أثر تلك المشاركة فقد نالت خلودها.

وبناء على ذلك فإن صعود المتوفى على المحرقة يشكل نوعاً مـن التضـحية بالذات، ومن ثم فهو يزيد من رصيده في السماء، حيـث يضـيف قربانـاً جديـداً بجانب ما قدمه سلفا في حياته وبذلك ضمن الخلود.

وهكذا فالإنسان يقضـى حياته مضحيا للآلهة، وكذلك الآباء حتى ينـال

R. V : X.15,14. (1)

نعيم الدنيا، وفي النهاية يضحى بجسده كي ينال خلود الآخرة. وهناك من النصوص ما يؤكد هذا التحليل فنقرأ في نص الساتاباذا براهمانا Satapatha Brahmana :-

«تحيا الآلهة دوماً في رهبة الموت.
إنه النهاية المفزعة مع الشعائر المنهكة،
إنهم صلوا وقدموا القرابين حتى نالوا الخلود.
عندئذ قال لهم إله الموت :
كما فعلتم وأصبحتم خالدين، سيحاول البشر
أن يتحرروا من قبضتي .. عندئذ ما الذي
سيخضع لسلطتي في الإنسان ؟
أجابت الآلهة : لن يكن هناك شيء خالد
فى الجسد، إنه إطار هالك
هذا هو ما يمكنك السيطرة عليه، هو لك،
وهو على الدوام طعامك ..
وحتى هذا الذي يؤدي ما عليه من فروض وواجبات
دينية كي ينال الخلود، لا بد أولاً من أن
يقدم جسده لك .. للموت»(1).

كان ذلك إجابة على سؤال : كيف يتم التخلص من الجسد. أما الإجابة على سؤال لماذا ؟ فإن الإجابة تميل إلى النص الذي يعلن «إن مقدمى القرابين ليسوا خالدين ... إنهم ينالون حصتهم من القرابين والأضحيات مع الآلهة»(2).

من خلال مناقشته رأى «آرثر بريدل» تبين أن الهدف الأسمى للإنسان وفقاً لهذا النص هو البحث عن الخلود وليس مجرد الحصول على المنافع المادية المكتسبة في الحياة الأرضية.

إن البحث عن الخلود هو شغل الإنسان الشاغل منذ أن وجد على هذا الكوكب، فحضارة الفراعنة تتمحور حول محور الزمن وما الأهرامات وتحنيط

(1) Satapatha Brahmana: quoted from: Monier william : Brahmanism and Hinduism, op. cit., p. 24.

(2) R.V : Wilson, I. 5.3.8

الأجساد، والعمارة وأساليب النحت الفرعونى إلا تجليات لهذا المحور : الوقوف في مواجهة الزمن، وبتعبير أكثر تكثيفا وإيجازاً : البحث عن الخلود.

وما خطيئة آدم الأولى كما يشير إليها الفكر المسيحي والقرآن الكريم[1] إلا مظهراً من مظاهر البحث الإنساني عن الخلود ورفضه لفكرة الموت / العدم سواء تحقق هذا الخلود بالحياة الأبدية على الأرض أو باتصاله مع المقدس أو ... باتحاده بالمطلق.

وإذا كانت الحياة الأبدية على الأرض هي ضرب من المحال، وإذا كانت الطبيعة البشرية تقف حائلاً في الاتصال مع المقدس أو التوحد معه، فيكون من المحتم عند وقوع الموت - وهو الحقيقة الراسخة التي لا تقبل شكا وتنبذ أي إنكار - أن يتم التخلص من الجسد باعتباره العائق الأساسي في تحقيق هذا الاتصال أو ذاك التوجه، وحينئذ يصبح الإنسان روحاً خالصا وبذا يتم له الاتصال ومن ثم التوحد ... وبالتالي يتحقق له الهدف الأسمى، الخلود. وعليه فإذا كان النسق الفيدي لم يعرف الخلاص من الجسد أو العالم والإنسان ما زال حيا، فإنه أكد على الخلاص من الجسد فقط عن الموت. وكأن طابع العلاقة بين البشر والآلهه لم يسمح ببلورة مفهوم الخلاص وترك العالم المادي للانصهار في الذات الألهية.

(1) الكتاب المقدس، سفر التكوين، الإصحاح 2،3 طبعة دار الكتاب المقدس ؛ القرآن الكريم، سورة الأعراف، آية 20.

الباب الثالث

مفهوم الخلاص والبعد الأخلاقي

الفصل الأول

الروح الكونية وعلاقتها بالذات الإنسانية

1- الأوبانيشاد بين اللاهوت والفلسفة:-

ربما تعلق الفكر الإنساني منذ بداية وعي الإنسان بموقعه في الوجود بفكرتين أساسيتين وهما : فكرة الزمن وفكرة القدر. وقد اهتم الفكر الأسطورى بفكرة الزمن بما هو بداية والزمن بما هو صيرورة وبالأخص في تفسيره للظواهر الطبيعية ونشأة الموجودات. «ففي كل الكونيات الأسطورية كانت كلمة «أصل» تعني الحالة البدائية التي اتصف بها الماضي الأسطورى السحيق. هذا الماضي الذي زال واختفى وحلت محله أشياء أخرى»[1].

وهذا يعني أن تلك الكونيات قد عُنيت فقط بالسبق الزمن، ومن هنا تولد المفهوم الأسطورى عن الآلهة من حيث التعدد ومن حيث الماهية. وقد كانت الحضارة المصرية أبرز نموذج لعلاقة الإنسان بالزمن، حيث كان الزمن هو الفكرة المحورية في كل أدبياتهم العقائدية والأسطورية والإبداعية. وحتى في صياغة الفنون كفني النحت والعمارة. وهكذا أصبحت الأساطير جزءاً لا يستهان به لرصد مسار الفكر البشري في محاولاته الأولى لتفسير الكون والآلهة، وكذلك تصوراته عن العالم الآخر ومصيرة الروحى. حتى مشكلات الحياة اليومية قد شغلت مكاناً ليس بالهين عبر تلك الأساطير. وإذا كان الأمر كذلك فهي ليست خرافات أو مجرد انعكاس لتصورات ساذجة وإنما تتضمن قدراً من التفلسف الذي يجسد العمليات التي قام بها الإنسان لتأمل كل ما يحيط به، كما أنها تكشف عن قدرة الإنسان آنذاك على التعبير الرمزى عن الأشياء.

أما الفكر القدري فهو يعني بالبداية من منظور مختلف، فليست البداية مجرد نقطة بدء في الزمان بل هي المبدأ الأول. «إنها شيء دال على السبق المنطقي

(1) إرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة، ترجمة : د/ أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1975، ص 81.

أكثر منه دال على السبق الزمني »[1]. ولهذا رفض الفكر المنطقي تعدد الآلهة، كما رفض تصويرها في صور أقرب إلى الصور البشرية.

واستناداً إلى فكرتي الزمن والقدر السابقتين يمكن الكشف عن تحول الفكر الهندي من مرحلة الفكر الأسطوري كما جسدتها نصوص الفيدات إلى مرحلة الفكر الفلسفي والتي بدأت مع نصوص الأوبانيشاد. فإذا كانت الفيدات قد اعتمدت مبدأ تعدد الآلهة بما يتضمنه من تشبيه وتجسيم، فإن الأوبانيشاد قد أفسحت المجال للتأمل والبحث المجرد عن الوجود المستمر للعلل غير المرئية القابعة ليس فقط فيما وراء المرئيات، ولكنها أيضاً كامنة في كل ما يحيط بنا بما في ذلك الذات الإنسانية.

وهكذا مثلت الأوبانيشاد مرحلة الفكر الفلسفي وهي المرحلة التي نبذت التعددية ونادت بالواحدية لسببين:

الأول فلسفي : حيث أن العقل التأملي يرفض التعددية باعتبارها أمراً متناقضاً وبعيداً غير أخلاقية.

الثاني ديني وأخلاقي : إذ أن تعدد الآلهة يولد فيما بينها مشاحانات وحروباً،كما أنه يورطها في ممارسات غير أخلاقية.

وحقيقة القول، فإن السبب الديني والأخلاقي يعد سبباً فلسفياً في جوهرة، وذلك لأن العقل التأملي يرفض أن تتصف الآلهة بمثل هذه الصفات التي تهوى بها من مصاف الآلهة إلى حضيض البشر الرديء.

وبالتالي فإن نصوص الأوبانيشاد قد بدأت من حيث انتهت الفيدات، حقا إنها لم تدحض كل تعاليمها ولكنها كانت بين الحين والآخر تسعى للتقليل من قيمة الوسائل المطروحة لإدراك الحقيقة الجوهرية للأشياء مؤكدة على منهاجها الجديد الذي ينبذ الطقوس وغيرها من الممارسات الخارجية. إلا أن هذا لم يمنع مفكريها من النظر في الأساطير الكونية وما تحمله من آراء تتناول نشأة الكون وعلاقته بالمبدأ الأول.

تضمنت نصوص الأوبانيشاد العديد من الأفكار والتصورات التي - وإن كانت لا تعد جديدة كل الجدة عن مضمون النسق الفيدي - أصبحت ذات دلالات فلسفية أكثر عمقاً من ذي قبل، فعلى سبيل المثال لا الحصر، ظهر مفهوم «الأتمان »

(1) نفس المصدر، ص 81.

Atman[1] عبر التراث الفيدي وكان يشير إلى عملية التنفس التي كان يُعتقد آنذاك أنها علة وجود الكائنات أو على الأصح ما يسبب لها الحياة، وقد تمت مماثلتها بالرياح الكونية نظراً لأهمية الأخيرة داخل السياق الكوني. ولهذا أصبح المفهوم يفيد نسمة الحياة أو الحياة نفسها. وبمرور الوقت ونظراً للتطور الذي تمر به المفاهيم أصبحت «الآتمان» تشير إلى ما هو أكثر عمقاً، حيث أصبحت تمثل الطبيعة الجوهرية للأشياء. وهكذا فقد مهدت الفيدات الطريق أمام الأوبانيشاد كي توظف المفهوم على نحو أكثر تفلسفاً حيث ظهرت الآتمان خلالها بمعنى الذات Self التي تشكل جوهر الإنسان، ذلك الجوهر الذي يتطابق، وفقاً لنظرية المماثلة، مع جوهر العالم.

وانطلاقاً من تلك الأطروحة ظهر العديد من الاتجاهات التفسيرية لمضمون النصوص، حيث اتصف مضمون بعضها بسمة وحدة الوجود وبالأخص عندما تتم التسوية بين الرب والعالم. كما وصفت فقرات أخرى بالأحادية وذلك عندما تؤكد النصوص على واحدية الإله وأن كل ما عداه ليس إلا زيفاً. كما لقبت نصوص أخرى بالثنائية وذلك عندما وُضع الرب بجانب المادة التي تشكل منها العالم.

تضمنت الفيدات عدداً من المحاولات التي سعت نحو تحديد طبيعة المبدأ الأول وعلاقته بالعالم من ناحية، وعلاقته بالإنسان من ناحية أخرى؛ إلا أنه قد لوحظ تعدد المسميات التي استخدمت آنذاك لتحديد ماهية ذلك المبدأ، كما تباينت التصورات المطروحة حول كيفية إيجاده للعالم. فظهر المبدأ الأول في ظل مسميات عدة منها «براجباتي» Pragpati قائد المخلوقات، وكذلك «فاك» Vac اللغة، و «التاباذ» Tapas بمعنى الدفء أو الحماس. ويبدو أن كل ما تضمنته الفيدات لم يكن مرضيا للفكر الهندي الذي استمر ساعيا نحو مزيد من الإيضاح لطبيعة ذلك المبدأ الأول. وهكذا سعت النصوص الأوبانيشادية تتساءل عن البداية الأولى[2] عن

(1) أشارت الريج فيدا Rig. Veda إلى مفهوم «الآتمان» على نحو متباين، حيث بدا وكأنه يتأرجح ما بين عملية التنفس التي هي علة بقاء الكائنات حية وبين أن يكون الرياح الكونية التي تتخلل كل أجزاء الكون وخلالها تمارس الآلهة المتنوعة مهامها الفيزيقية. انظر : R.V : I. 164.4, - I.34.7 - VII. 87. 12 - X.92.13 - X.168.4.

(2) The Upanishad :Trans by. Max Muller.2Vol. Dover publication. New York. 1962. Sevcta Vatara : I .1 .2.

- Prasna upanishad : Ibid., I. 2- II. 1.

طبيعة المبدأ الأول ؟ وعن علاقة ذلك المبدأ بالعالم ؟

وعلى الرغم من القيمة الكبرى التي تكمن في تلك التساؤلات إلا أنها تحمل في طياتها مغزى آخر تسعى للوصول إليه بشكل ضمني، وهو تحديد الدور الذي يشغله هذا المبدأ الأول في قضية الخلاص ؟ ومن ثم فهي تكشف عن طبيعة الخلاص خلال تلك الفترة من تاريخ الهند العريق.

2- الذات الإلهية بين الأحادية والثنائية:

تمخض التطور الذي مرت به نصوص الفيدا، وبالأخص المتأخر منها عن ظهور النزعة الأحادية التي سعت نحو رد الكثرة والتعدد إلى حقيقة واحدة ثابتة. وعليه فقد بدأت الأوبانيشاد مسيرتها بالتأكيد على وجود روح واحدة مطلقة، تعد هي المسؤولة عن العالم بل والمتحكمة في كل جزئياته، الأمر الذي مهد الطريق أمام عملية إزاحة أنصاف الآلهة وبالأخص عندما تحولت تلك الآلهة إلى جزء من ذات الطبيعة المادية المخلوقة والتي تدين بوجودها لذلك الروح المطلق.

وهكذا فقد أتاح ذلك التصور الأحادى للمبدأ الأول القضاء على التعدد، ولكن ليس بالقضاء التام على الآلهة الفيدية التي اعتاد العقل الهندي على عبادتها. وإنما عن طريق وضعها في إطار جديد حيث تحولت من قوى إلهية لها تأثير بالغ على مصير الإنسان وصيرورة العالم إلى مجرد خواص لذلك المبدأ الواحد، البرهمان Brahman[1] الذي مثّل التجلي الموضوعي لتعيين

(1) اشتملت نصوص الأوبانيشاد رغم اختلاف مضمونها على محاولات منفصلة سعت كل منها لوضع تعريف محدد لمفهوم البرهمان «Brahman» أو البرهما «Brahma» ذلك المفهوم الذي احتل مكانة بارزة في ذهن المفكرين وعلماء الدين خلال العصر الأوبانيشادي. هذا على الرغم من أن المفهوم في حد ذاته لم يكن جديداً على الساحة الفكرية. فقد تمثلت بداياته الأولى عبر بعض الإشارات المتفرقة التي ظهرت خلال الفيدات وبالأخص عبر نصي الريج فيدا، والأتارفا فيدا. حيث بدا المفهوم خلال النص الأول مشيراً إلى النصوص الأربعة المقدسة للفيدا، فيشير النص إلى البرهما على أن له «قرون أربعة» R.V. IV. 5.13.2 وقصد بها الفيدات الأربعة وهي الريج، الياجور، الساما، والأتارفا. ونظراً لأن تلك النصوص كانت تحيط بها هالة من القداسة حيث كانت بمثابة كتابهم السماوي المقدس فقد اصبح البرهما يفيد الكلام المقدس. وهكذا تمت مساواته بالنصوص المقدسة R.V.I.22.8,35. وقد أكدت =

=

أوبانيشاد «بريهاد» Brihad على نفس المعنى عندما أعلنت أن «الريج والياجور والساما قد انطلقا من الكائن العظيم، البرهما». .Brih.up: II. 4.10 - فإذا كان البرهمان هو الفيدات أو الكتاب المقدس فقد أفضى ذلك إلى مماثلته بالكلام. ولعل مثل تلك النصوص كانت الدافع لبعض المحللين - أمثال ماكس موللر - إلى تحليل كلمة البرهمان بردها إلى المقطع Brih المستمد من كلمة بريهاسباتى Brihaspati وتعني الحديث أو الكلام. ولهذا كان تعلم الفيدات أمراً بالغ الأهمية حيث كانت بمثابة الضوء الذي يغير طريق الفرد من أجل بلوغ الحقيقة السامية. وعليه فقد تألقت قيمة «الكلمة» داخل الفكر الهندي بحيث أصبحت هي ذلك الذي وجد في البداية مع الإله وبه تشكلت الأشياء. Brihad. up:I.4.1.7. - I.6.1- Ait. Ar. Up: II. 1.7,2.

ولعل ما يبرهن على ذلك تلك النصوص التي ظهرت في الريج فيدا بصدد الإله بوصفه فاك Vac والذي كان يشير للكلمة .وغير خاف أن النصوص المتعلقة بهذا الإله قد صورته أحيانا على أنه المبدع للكون و أحيانا أخرى على انه القوة المنفذة لأوامر الآلهة. ورغم ان الآتارفا قد اتخذت مسلكا مغايراً إلا أنها استمدت من الأولى الباعث لتحليل مفهوم البرهمان. فنظراً لأنها قد غاصت في أحضان الطقوس والممارسات القربانيه فقد منحت المفهوم قيمة شعائرية حيث كشفت عن أن البرهمان هو القوة المقدسة داخل مجموعة التراتيل/ المانتراس التي تتلى أثناء أداء القرابين المختلفة، والتي إن تمت قراءتها على النحو الصحيح فإنه يكون لها بالغ الأثر في تحقيق الهدف المنشود. بل ونظراً لازدياد قيمة القربان بدا البرهمان على أنه المبدأ الكوني، وهكذا تبارت النصوص في تصويره على أنه البداية والرحم الذي يحتضن الكائنات، أنه يحتضن الوجود واللاوجود معا. Atrva.V:4.1 .

ومنذ تلك اللحظة صعد نجم البرهمان في مقابل تدنى مكانة الإله براجباتى الأمر الذي أثار اهتمام بعض المحللين، أمثال «آرثر» كي يعلنوا أن برجباتى قد فشل في إشباع التصور الكوني والإلهي لدى العقول المفكرة، لذا فقد عجز عن الاحتفاظ بمكانته بوصفة المنجب للكائنات أمام هذا الصعود المتزايد لقيمة القرابين وما يصاحبها من تراتيل.

بيد أن الواقع يثبت أن انحدار كفة القرابين وفقدانها لمكانتها لم يفض إلى انحدار مكانة البرهمان ونزوله عن العرش كما حدث لبراجباتى وإنما تطور المفهوم وأصبح يشير إلى الحقيقة المقدسة للكون والقدرة الآلهية المهيمنة على كل ما يوجد. وهكذا استطاع المفهوم - عبر الأوبانيشاد - أن ينفض عن عباءته كل المعانى التي نسبت له خلال الفيدات وبالأخص التي سادت بينه وبين النصوص المقدسة حيث أعلنت أوبانيشاد شاندوجيا VII.2 أنه على الرغم من تعلم النصوص الفيدية المقدسة إلا أننا مازلنا

=

الحقيقة المطلقة، والجوهر اللامتناهي. ولهذا أعلنت النصوص أن السماء والإله الكامن وراءها ما هما إلا رأس البرهمان، والشمس والقمر ما هما إلا عيناه، والرياح ليست إلا تنفسه، والأرض هي قدمه، حتى الفيدات المقدسة تحولت إلى جزء منه عندما أصبحت صوته المعلن، أو كلماته المقدسة[1].

لم يكن من السهل على العقل الفيدي الانتقال سريعا من التجسيم والتشبيه إلى عبادة فكرة أو إله غاية في التجريد، والمفارقة Transcendent. لذا فقد فشلت محاولاتهم الأولى في وضع تصور محدد لذلك الإله السامي باللجوء إلى الوصف المباشر له، أو باستخدام تحديدات من الواقع التجريبي. وكأن أساليبهم التي اعتادوها عجزت عن ترجمة ذلك التوهج الإلهي الذي ملأ عقولهم وقلوبهم بصدد ذلك الإله المجرد.

وأمام هذه المعضلة لم يجد مفكرو الأوبانيشاد سوى نبذ كل الخواص والتحديدات التي سبق ونسبت إلى إلهة الطبيعة المرئية. بمعنى أنه قد سُلبت عن ذلك الإله كافة التعيينات والسمات التي من شأنها أن تجعله متشابها مع أي شيء آخر. فعلى الرغم من أن الإله الأوبانيشادي قد ظهر بعدة مسميات إلا أنها لم تكون خواصا له بقدر ما كانت محاولات لتقريب ماهيته للعقول التي عاشت طويلا على التشخيص الذي دشنته نصوص الفيدا. وعلى ضوء هذا لمعت أشهر العبارات التي برزت خلال الفكر الهندي، بل وكان لها أيضاً صدى كبير في الفكر الغربي، وهي مقولة «neti neti» أي «لا هذا ولا ذاك»[2]. وحتى عندما نسبت له صفة الوجود قيل إن وجوده ليس كوجود سائر الموجودات، بل إننا إذا قمنا بقياس وجوده بوجودنا فإنه يصبح آسات «Asat» أي لا وجود له[3].

وهكذا فالإله الأوبانيشادي لم يكن على غرار الإله «إجني» Agni الحاضر

=

نجهل الحقيقة الجوهرية أو الذات. انظر:

Max Muller : the six systems, op. cit., P.69.

Arther keith :The Religion and philosophy of The Veda and Upanishad, op. cit., P44

(1) Mundaka Upanishad :III. .2.4.

(2) Brihad. Ar. up : II. 3.6 - III 9.26. / Sevet. up : IV. 19 - V. 8

(3) Dasgupt:A History of Indian Philosophy, vol.1, op. cit., P.45

حضوراً عينياً، ومع ذلك كان محور اهتمام الكل وذلك انطلاقاً من أنه يمثل الحقيقة العظمى لكل ما يحيط بنا. ورغم أن الكون وموجوداته وجدا بسببه فإنهم قد يجهلونه، ونحن أيضاً قد نعجز عن ادراكه بسبب محدوديتنا؛ وعلة ذلك أنه لا يخضع لمقولات الزمن والعلية. أجل إنه هو من أوجد العالم التجريبي وهو المسؤول عنه إلا أنه لا يخضع لتحديداته أو مفاهيمه الاصطلاحية. ولهذا تبارت النصوص كي تنسب لهذا الإله الأسبقية الزمنية سواء من حيث الوجود أو الفعل.

تميزت الفيدات باهتمام بالغ بفاعلية الإله/ الآلهة المعبودة وبالأخص من نسبت له مهمة إبداع العالم، غير أن اهتمامها هذا قد انصب فقط على الإله من الخارج أي من حيث مسؤولياته عن نشأة العالم وبقائه. في حين أنها لم تسع للاقتراب من جوهره أو من تحديد ماهيته التي خصته بعملية الإبداع، إلا أن إله الأوبانيشاد - ورغم أن النصوص لم تطرح نمطا جديداً من الصلاة التي تحقق الاتصال اليومي به - بدا أنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد. حيث اهتم النسق بتحديد ماهيته أكثر مما اهتمت بسرد إبداعاته الكونية فصور في صورة الحميم إلى البشر ومن ثم اسقط عنه ذلك التصور المرعب للإله المتربص بالعباد والشغوف بالأضحيات والشراب.

ويبدو أن عمليات الإرضاء الخارجي لم تشغل حيزاً كبيراً في ذهن المفكر الأوبانيشادي، حيث شهدت تلك المرحلة قدراً من الوعي بضرورة إحداث تغيير للفرد حتى يصبح مؤهلا لخطوتين في غاية الأهمية بالنسبة لوجوده البشري.

أولاهما : أن تصبح لديه القدرة على إدراك مفهوم الإله الواحد في صورته المجردة.

ثانيهما : اكتشاف أفضل السبل للاتصال به ومن ثم تحقيق خلاصة الفردي.

ونتيجة لهاتين الخطوتين الهامتين فقد تغيرت رؤية الإنسان ذاته في تعامله مع الأشياء. وغير خافٍ أن التغيير في المعتقد والاتجاه يفضي إلى تغييرات أخرى كثيرة منها تدني أشياء كانت من قبل تشغل مكانة سامية، أو اكتشاف - كما هو الحال مع الأوبانيشاد - أن بعض المناهج لم تعد وسائل يُعتد بها في تحقيق الأهداف المنشودة.

يكشف تحليل النسق الأوبانيشادي أن قسمها الأكبر قد كرس لتفسير تلك الحقيقة الأولى، أو «البرهمان » Brahman، سواء من حيث طبيعتها اللامتناهية ومغايرتها لكل ما هو عيني، أو من حيث علاقتها بالعالم وموجوداته.

ولأن النصوص الهندية تنتمي إلى فترات زمنية متباعدة فقد تباينت فيما بينها بصدد طبيعة ذلك البرهمان والقيمة التي يشغلها في الإطار الكوني. ويرد هذا التباين القائم إلى عامل التطور الذي خضعت له العقلية الهندية على مر الزمن الذي يفصل بين النصوص الأكثر قدماً والنصوص الأحدث، ويتمثل هذا التباين في ضروب ثلاثة مختلفة هي:-

أ - اللامتناهي بين التشخيص والتجسيم :

اهتم الفكر الهندي في هذه المرحلة بمسألة ما إذا كان الكائن الأسمى - الذي يشعر الإنسان في قرارة نفسه بأنه ينتمي إليه - على غرار الأشياء المحيطة به أم أنه مطلق غير مشخص بلا إسهامات ؟ احتوى النسق الأوبانيشادي على تصور - عيني - للبرهمان بوصفة كينونة إلهية تحمل تشابها مع بعض القوى الكونية الأخرى التي برزت خلال العصر الفيدي. ومن الواضح أن هذا التصوير يحمل آثار التشبيه والتجسيم - الذي ساد خلال العصر السابق - والتي بدا خلالها البرهمان في إطار مادي؛ وذلك إما بمماثلته بالقوى الطبيعية أو بجعله أشمل منها[1]. غير أن هذه المماثلة في النهاية تكشف عن أن كل تلك الظواهر أو الآلهة الكونية ما هي إلا البرهمان الواحد أو أنها مجرد تجليات له ولقدراته التي لا حدود لها. وعليه فلم يعد لتلك الظواهر وجود مستقل عن البرهمان، وإنما بدت معتمدة اعتماداً كليا عليه سواء من حيث وجودها أو عملها أو حتى فناؤها، فحين يعتمد البرهمان على قدرته، تعتمد عليه كل الموجودات في حين أنه لا يعتمد عليها[2].

ومن الواضح أن عدم وضع تعريف محدد للمفهوم في ذاته أفضى إلى استخدام لغة الرمز من أجل إيضاح ماهيته الدقيقة، فعلى سبيل المثال لا الحصر، تم تحديد طبيعة البرهمان بالإشارة إلى ظاهرتي الرياح والتنفس، ففي حين مثلت الأولى في العصر الفيدي الإله فايو باعتباره ممثلاً للعمليات الحيوية في الكون، مثلت الثانية عملية التنفس التي يقوم بها الجسد البشري وتسمى «برانا» Prana[3].

---

(1) Brih. up: II. 9.1./ Maitr. up : IV 5-6.

(2) Rada Krishna : Indian philosophy., Vol. 1, op. cit., P. 166.

(3) يكشف استقرار النصوص عن تباين معنى «البرانا» فقد بدت في بعض النصوص =

ونظراً للأهمية التي تحتلها برانا Prana - التنفس - بالنسبة للإنسان فقد أبرزتها النصوص بوصفها أهم العوامل، إن لم تكن العامل الأوحد - التي تضمن بقاء الإنسان حيا. ولهذا تتم مماثلتها دوماً بالبرهمان الذي اعتقد أن وجوده يعني وجود الكون واستمراريته. والحق أن ظاهر بعض النصوص يتحدث عن البرانا وأهميتها بالنسبة لسائر أعضاء الجسد البشري في حين أن باطنها يفصح عن دور البرهمان الكوني وعن أهمية وجوده ليس فقط للفرد ولكن أيضاً للكون ككل. حيث فاقت أهميته كل العناصر النفسية والكونية الأخرى.

لقد بدت «البرانا» في صورة المبدأ الأول حيث اختصت بالأسبقية الزمنية على سائر الأعضاء وقد مهد ذلك الطريق لتصور البرهمان وأهميته على شاكلتها. ليس هذا فحسب، بل إن «البرانا» قد لعبت دوراً آخر بالنسبة لسائر أعضاء الجسد وهو دور الحامي، والحافظ لوجودها. وعليه بدت في صورة السند الذي يسند، ويدعم سائر الأعضاء ويحفظ لها وجودها، فبدونها تسقط الأعضاء وترحل عن الجسد وعندئذ تحدث الوفاة. ولهذا وصفت البرانا بأنها «ذلك الواحد القائم بينكم، إذا رحل عن الجسد أصبح الأخير في أسوأ حال... إن له الأسبقية بينكم»[1].

وعلى ذلك، استمر السرد الأسطوري الذي بدا ظهوره عبر ترانيم الريج فيدا، حيث برز الشيطان فرترا Vretra في صراع مستمر مع الآلهة الفيدية المتنوعة، ذلك الصراع الذي احتدم عبر بعض الأسفار بحيث أصبح القضاء

=

بمعنى الحياة او التنفس الذي يحيا به الكائن الحي، ويفنى بدونها غير أن البرنا قد بدت في فقرات أخرى بمعنى الروح التي تتجلى في الجسد والعالم. وهذا يعني أنها ظهرت عبر بعض النصوص في صورة الذات الواعية/ البرهمان.

انظر : Chand. up : VI. 15,1-4. Brih, up : III 9,9

(1) وردت قصة صراع الأعضاء مع بعضها البعض في أكثر من نص، ورغم أن المضمون واحد إلا أن الشكل قد اختلف من قصة لأخرى. بيد أن القصص جميعها تعلن تفوق البرانا على سائر الأعضاء، الأمر الذي أدى إلى حسم الموقف لصالحها ولذلك أقرت سائر الأعضاء بولائها للبرانا. والشيء المتغير بين تلك الروايات يتمثل في استبدال الإله براجباتي محل البرهما والعكس صح:-

Ait. Ar. Up : II. 1.4,9 - Chand. up : I.2.1 - 14

Brihad. Up : I.4.21 -IV. 1.6-12

عليه أمراً بالغ الأهمية ليس فقط للآلهة ولكن أيضاً بالنسبة لوجود الكون ككل. غير أن هذا الصراع مع قوى الشر، أيا كان اسمه، لم يختف من العقل الهندي رغم سيادة التأمل والتفكير العقلي الذي ساد أغلب نصوص الأوبانيشاد. وتخبر بعض الروايات عن ذلك الصراع المستمر بين الشياطين والآلهة.

غير أن الآلهة المشار اليهم هنا ما هم إلا الأعضاء الفسيولوجية للجسد البشري[1]. ويكشف النص عن عدد من الحملات المتكررة التي شُنت ضد الأعضاء ووظائفها المختلفة إلا أن «البرانا»، وهو هنا أحد الرموز التي استخدمت للإشارة للبرهمان، قد تصدت لهم وتحملت عبء القضاء عليه بمفردها. حيث أن «البرانا» هنا تحل محل كبار الآلهة الفيدية التي سبق ونسب لها مهمة القضاء على الشيطان «فرترا».

وهكذا أضحت «البرانا» هي العضو الرئيسي لحياة الجسد ومن ثم تمت مماثلتها بالرياح الكونية بوصفها العنصر الفعال في الطبيعة وتوجد تلك المماثلة ذاتها بين الأعضاء الفسيولوجية للجسد البشري وبين مرادفاتها الطبيعية، وبالأخص بين «البرانا» و «فايو»[2]، فإذا كانت «البرانا» كما بدت هي الملاذ لسائر الأعضاء وهي الرباط الذي يضمها جميعا معا، حتى في لحظة الموت قيل إن كل الأعضاء تغوص في البرانا، تستقر خلالها، فإن «الفايو» أيضاً بوصفها النظير الفيزيقي بدت في صورت «الخيط الذي يسرى في الكون كله»[3] باعتبارها

(1) <u>Brih. up</u> : I. 3.1.17- <u>Chand. up</u> : I. 2.1- 14.

(2) <u>Brih. up.</u> I.3.12.16 - I.5.4 - II. 1.3 - 8 - II. 5.4

(3) مما لا شك فيه أن هذا الاهتمام المبالغ فيه بعنصرى الرياح والتنفس قد أثار بعض التساؤلات والتي يعد من أهمها السؤال المتعلق بعلة صعود نجم البرانا وتألقه فوق سائر الآلهة/ الأعضاء الأخرى ؟

من خلال تحليل النصوص يتضح لنا أنه قد تم التعامل مع البرانا خلال بعض النصوص على أنها إله سام وليس بوصفها عضواً من أعضاء الجسد، وفي هذا الإطار يُعلن أن كل من يؤدي القربان بالإضافة إلى التزامه بعملية التنفس فإنه بذلك يتجاوز الموت. ولا شك أن البرانا داخل الجسد بدت خلال النصوص على أنها الشيء الوحيد الروحاني أما سائر اعضاء الجسد الأخرى فتندرج في قائمة الماديات التي تعد بالضرورة عرضة للهلال والفناء، وإذا تمت مماثلتها بالهواء بوصفه أحد عناصر الطبيعة بدا هو الأخر روحانيا غير مادي. انظر: / Brih. up :III .9.9/ I.5.23

=

العنصر الموحد لكل الكائنات.

ومن الملاحظ أن أهمية المماثلات السابقة لا تقتصر فقط على مماثلة البرانا بفايو أو محاولة تقريب طبيعة المبدأ الأول بمماثلته بالقوى الفسيولوجية والكونية ولكن الأهم من ذلك هو إلقاء الضوء في تلك المرحلة المبكرة على التماثل الواقع بين الكون الكبير/ العالم والكون الصغير/ الإنسان[1]. ولعل تلك المماثلة ليست وليدة الأوبانيشاد ومنحاها الذهنى وإنما ترتد إلى ترنيمة «البوروشا» التي ذكرت في الريج فيدا والتي صورت نشأة العالم وأجزائه من أجزاء ذلك الشخصى البدائى الذي أصبحت رأسه السماء وقدماه الأرض وعيناه الشمس، وعقله القمر، وفمه اندرا وإجني.... الخ[2].

وعليه فإن قيمة تلك المماثلات التي تضمنتها نصوص الأوبانيشاد تتمثل في كونها تكشف لنا عن ذلك التداخل الواقع ما بين العالم الخارجي بظواهره المتعددة والتنظيم الإنساني، بمعنى أن الجوهر الذي تجلى عبر الطبيعة الفيزيقية قد أصبح متجلياً بشكل أكثر تحديدا داخل الإطار البشري. ومما له أهميته أن الاتجاه المستمر لمماثلة عناصر الكون بأعضاء الجسد البشري قد افضى إلى تشخيص الكون الأمر الذي أدى إلى ظهور ما يسمى «بروح العالم» هذا من جانب، ومن جانب أخر فقد أفضت المماثلة بالتدريج إلى أضعاف سلطة الألهة الفيدية لصالح «روح العالم»، المطلق.

ولكن لم يقتصر الأمر على مجرد التسوية بين ما هو كونى وما هو إنساني،

=

II. 2.3

وينبغي أن نلاحظ هنا أن النصوص لم تبالغ في تمجيد البرانا فقط ولكنها أيضاً أعلت من شأن الرياح/ فايو ومنحتها قدراً من القداسة، ولهذا وصفت بانها الخيط الذي يربط موجودات العالم معا، بل وحلقة الوصل التي تربط هذا العالم الدنيوى بالعالم الأخر. فالظواهر الكونية تسير خلال الرياح وفيها تستقر لذلك استحقت كل هذا التبجيل. ومن اللافت للنظر أن سمة الخيط وصف بها كل من الرياح/ فايو والتنفس/ برانا : انظر:

Ait. Up : 8.28- Brih. up:III.7 - V.13.1-4. - chand. up : III.18.1-6

(1) Ait. up : II. 4. 2 -III. 1. 2,7 -II. 5. 2

(2) Rigveda : X. 90

أو اظهار أن «البرانافايو» هي إحدى رموز البرهمان وذلك بالإشارة إلى أهمية الدور الذي لعبه كل من البرانا وفايو في الحافظ على حياة العالم والإنسان؛ وإنما ترتب على ذلك إعلان أن البرانا فايو Prana-vayo هي البداية الأولى للكون حيث صدرت عنها كل الموجودات والآلهة وإليها تعود لحظة الموت ثم تبعث من جديد لحظة النشور دون أن تفقد شيئا من خصوصيتها(1).

غير أن «البرانا» وفايو لم يكونا الرمزين الوحيدين الذين تم توظيفهما في تحديد طبيعة البرهمان وإنما امتلأت الأوبانيشاد بعدد ضخم من الرموز والمفاهيم الشعائرية التي تتأرجح بين الوضوح أحياناً والغموض في أحيان أخرى كثيرة والتي وظفت هي الأخرى لوضع تعريف واضح لذلك الروح المطلق.

ومن بين تلك الرموز يظهر مفهوم «المانـاس» Manas و «الأكاسا» Akasa، حيث يشير المفهوم الأول إلى العقل، أما الثاني فهو يشير إلى أكثر من ظاهرة. فيشير «الأكاسا» عبر بعض النصوص إلى الأثير وأحيانا أخرى يشير للفراغ، كما يبدو في نصوص ثالثة مشيراً للسماء باعتبارها ذلك الحيز المكانى البعيد. وباستقرار النصوص يتضح لنا أن السماء من أكثر المعاني التي تتلاءم مع مفهوم «الأكاسا»، حيث يشير المفهوم إلى اللاتناهى والأبدية(2).

ولكن لماذا تعد السماء هي المعنى الأكثر تفصيلا لمفهوم «الأكاسا» ؟

كانت السماء لدى القدماء عامة والهنود خاصة دائماً مثار جدل، حيث أنها قد أثارت دهشتهم لعلوها وبعدها المكانى، هذا بالإضافة إلى عدم قدرتهم على تحديد بداية أو نهاية لها، ومن ثم التصقت بها صفتا الأبدية واللانهائية. ومما ساعد على تدعيم سلطة السماء ومكانتها اعتقادهم آنذاك بأنها مقر الآلهة حيث تدار منها شؤون الكون، بل وحتى حياتهم اليومية على الأرض تتحكم فيها السماء ومن يقيمون فيها سواء أكانوا آلهة أو أرواح الأجداد والأسلاف، وعليه باتت السماء مكاناً يكتنفه الغموض والرهبة.

---

(1) Kaus. up. II. 12. 13.

(2) اشتملت النصوص على نص يسوى بين البرهمان والسماء، سواء كانت السماء الفيزيقية أو السماء التي بداخلنا، ومن الجلى أن مثل هذه النصوص تعد كناية عن تماثل الكون الصغير والكون الكبير من ناحية، ومن ناحية أخرى عن تماثل الله والإنسان. انظر : Chand. Up : II. 12,8- Brihad. Up : IV. 1.5

هـذا فـيما يتعلـق بوضـعية السـماء في سـياق الشـرق عامـة، أمـا عـبر الأوبانيشاد، فبالإضافة إلى ما سبق فقد بدت السماء بوصفها حيزاً مكانى يمتلـئ بالأثير وغيره من العناصـر الكونية، هذا بجانب كونها ذلك المكان البعيد المتماثل مع البرهمان «فالسماء ذلك المكان البعيد هي ذاتها نفس السماء أو المكـان القـائم داخل الإنسان، في القلب، وهو يتصف بالكمال والثبات»[1]. ونظراً لهذا التماثل بين السماء والبرهمان، أصبحت السماء هي ذلك المكان الواقع في أقصى الكـون وهي في ذات الوقت المكان القائم بداخل الجسد البشـري[2].

والحقيقة أن مماثلة البرهمان بالسماء باعتبارها ذلك المكان العميـق داخـل الجسد البشـري وأيضا في أقصـى الكون تطرح أمامنا تصـوراً جديـداً يتسـرب شيئاً فشيئاً داخل النصوص ليحتل مكانه بجانب البرهمان، أو بالأصح يكشـف عن مفهوم جديد يُعد محاولة إضافية لاكتشاف حقيقة البرهمان هذا من جانـب، ومن جانب آخر يؤكد على قضية التماثل بين الطبيعة والإنسان تلك القضية التي لا تتوانى النصوص عن تدعيمها بين الحين والآخر، وهو مفهوم الآتمان.

أما مفهوم «المناس» Manas أو العقل فعلى الـرغم مـن أنـه كـان أكثـر وضوحاً وتحديداً من المفهوم السـابق إلا أن قـراءة النصـوص تكشـف عـن أن المقصود لم يكن العقل في ذاته وإنما المهام التـي يقـوم بهـا العقـل ودوره بالنسـبة لسائر أعضاء الجسد.

فالعقل هو مركز الإرادة والقدرة على اتخاذ القرار بـل وإصـدار الأوامـر لسائر الأعضاء التي تأتمر بأمره كي تبدأ عملها، ومن ثم فهـو الـوعي والمعرفـة. وهكذا بدا العقل في صورة الإرادة المبدعة، فهو يتلقى الإشارات التي ترسلها له

(1) Chand. up. I. 12.7-9.

(2) تشـير إحدى نصوص الأوبانيشاد إلى «البرهمان» بوصفة «كاها» Kha أي السـماء إلا أن السماء هنا ليست السماء الفيزيقية التي ترى بالعين وإنما هي السماء الكامنة في القلب البشـري. وقـد تضـمنت النصـوص إشـارات أخـرى عديـدة تسـوى بـين البرهمـان والسماء، سواء كانت السماء الفيزيقية أو تلك الواقعة داخلنـا. ومـن نوافـل القـول أن القلب لدى الحضارات القديمة كان هو مقر العقل، وعليه تشـير البريهـاد آرانياكـا إلى أن «القلب هو مقر استقرار العقل وهو جسد كل الأشـياء» بمعنى أنه موطن استقرار الكل. ولهذا أصبح مفهوم العقل يتأرجح بين كونه البرهمان ذاته وبين كونـه جسـداً أو مقراً له. انظر: Brihad. up: IV. 1.7 - Chand. up : IV. 1.6- IV.10.5.

الحواس ثم يشرع في تحولها إلى أسماء ومفاهيم ذات معنى[1]؛ ومن هنا قيل إنه على غرار البرهمان بمعنى المسؤول الأول عن كل ما يحدث كما أن له الهيمنة الكاملة على الكون بأكمله. فالعقل هو قائد الجسد «إنه الذات، العالم، العقل هو البرهمان»[2]، وعليه فالبرهمان هو قائد الكون.

ولكن، هل البحث عن الذات المطلقة في ظل مفهومي «الأكاسا» و «الماناس» يفيد أن البرهمان قد تحول إلى مجرد حيز مكاني يوجد في أعماق الكون أو في أعماق الإنسان؟

ليس هناك شك في أن الاستعانة بالرموز ومنهج المماثلة مع بعض الموضوعات الفيزيقية من أجل تحديد ماهية البرهمان لم يكن الهدف الأساسي لها، وإنما كان تجسيداً لأحد المناهج التي سلكتها النصوص من أجل تحقيق غايتها. فقد اتخذ البحث عن الذات المطلقة صوراً شتى كان من بينها توظيف مبدئي المشابهة والاختلاف، حيث يسعى الأول لرد الظواهر المتباينة إلى وحدة مشتركة بينما يرفض الآخر تلك الوحدة المزعومة مؤكدا على التباين والاختلاف.

وغير خافٍ أن منهج المماثلة والاختلاف من المناهج التي تجسد ذلك الاهتمام المزدوج للعقل البشري في تعاملـه مع القضايا موضوع النقاش.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن توظيف الموضوعات الطبيعية والمادية في تحديد ماهية تلك الروح المطلقة يجب ألا يدفعنا للوقوف عند حرفية النص وإنما لا بد من تجاوزها لأدراك المغزى الرئيسي لها. فعندما يشار إلى البرهمان عبر مفهومي «الأكاسا» و «الماناس» فإن النص لا يعني بالإشارة إلى مكان ما بوصفه البرهمان وإنما يعد المفهومان إشارة ضمنية لذلك الذي يكمن دخل هذا المكان.

بعبارة أخرى، يوجد نوع من السعي المستمر وراء شيء ما غير مادي بل أكثر تجريداً حتى من تلك الرموز المستخدمة، ويتجلى ذلك بوضوح عبر تلك المقاطع التي تتعامل مع البرهمان بوصفه الشمس التي تشرق في السماء[3]. فعندما تبرز صورة البرهمان باعتباره شمس الكون فإن القراءة السطحية للنص

---

(1) Chand up: VII. 4.1.

(2) Ibid : V11. 3. 1.2

(3) Chand. Up : III. 1.2.3.4.5. - 10 / III. 18. 2-Ait. Ar. Up : II. 2.1.1.

تفيد أن البرهمان ما هو إلا تلك الشمس العينية الماثلة للحس.

ولكن الغرض من المماثلة هو مجرد إبراز التشابه بين دور البرهمان وأهميته في الكون بإشراق الشمس المادية ودورها في حياة الكون[1]. بمعنى أن يشار للشمس المادية في حين أن المقصود غير ذلك، وعليه فقد اختزلت الشمس المادية وكذلك سائر القوى الطبيعية التي تمت مماثلتها بالبرهمان إلى مجرد إطار ظاهرى يتجلى المطلق من خلاله. ولهذا قيل إن «الشمس هي ذات كل ما هو ثابت ومتحرك» ... «إنها رحيق كل الكائنات وكل الكائنات رحيق لها»[2].

ومن نوافل القول إن استخدام الأوبانيشاد لمثل تلك الرموز الطبيعية ومماثلتها مع البرهمان ما هي إلا تجسيد للإطار العالم الذي هيمن على أغلب نصوصها والذي يكشف عن حقيقة الحلول الإلهي في الطبيعة.

فقد تناولت فلسفة الأوبانيشاد في جزء كبير منها الإله الذي هو المبدا الأول من حيث أنه هو الطبيعة نفسها أو على الأرجح من حيث أنه يتجلى في نطاق هذه الطبيعة وبين ثناياها. بحيث يعتقد المرء أن التجلى الوحيد المسموح به لهذا الإله هو التجلى الطبيعي.

ب- البرهمان، الإله المحتجب:

غير أن تطور النسق يحمل نوعاً من التهميش لتلك المماثلات الرمزية التي أقيمت بين البرهمان بوصفه المبدأ الأول للأشياء وبين العديد من قوى الطبيعة الحاضرة، وكأن كل تلك التصورات التي طُرحت لتحديد طبيعة البرهمان لم تتلاءم مع النموذج الذي علق بالأذهان في تلك المرحلة بصدد ذلك المبدا الأول.

لذلك وإمعاناً في المغايرة لكل ما هو واقع في العالم التجريبى برز أسلوب السلب في تحديد ماهية ذلك البرهمان. وعلى ذلك شرع النسق في تحديد البرهمان ودوره في خلاص الفرد في إطار يغاير المسار الذي سبق وانتهجته الفيدات. فبينما لجأت بعض الاوبانيشاد - على غرار الفيدات - إلى منهج التشبيه والتجسيم خلال التعبير الرمزى من أجل تحديد ماهية الإله، فإن قسماً آخر قد انطلق من مقولة تنص على مغايرة البرهمان لكل ما يحيط بنا، «إنه ذلك الذي لا يُعبر عنه بالكلام وهو يغاير كل ما يعبده الناس ....، لا يمكن التفكير فيه ... لا

(1) Chand. Up : III. 19.1. - Brihad. up : II. 1.2- IV. 5.5.15.

(2) Ait. Ar. up : III.2.3 - Brihad. up :II.5.5

يرى بالعين، لا يسمع بالأذن، ... ومع ذلك به تقوم كل حاسة بمهامها ... »[1] ومن ثم لا سبيل إلى مماثلته بآخر أو إلصاق أي خواص به تستمد من واقعنا التجريبى كما هو الحال مع سائر القوى الكونية الأخرى.

ومما لا شك فيه أن الرغبة في اظهار اختلاف البرهمان عن كل ما تدركه الحواس كان من أهم العوامل التي أدت إلى انتشار عبارة ليس كمثله شيء أو حسب الصياغة الأوبانيشادية «لا هذا ولا ذاك»[2].

ولكن أياً ما كان الأمر فإن الشك في قيمة الحواس وفعاليتها في إدراك البرهمان أو حتى قدرتها على تحديد ماهيته الحقه كان من أولى النتائج التي ترتبت على منهج السلب هذا[3]. فالحواس خادعة حيث أنها لا تخبرنا بالحقائق الجوهرية للأشياء، وإنما هي مجرد ظلال يجب تجاوزها من أجل الوصول إلى الشيء في ذاته.

والواقع أن الشك في قيمة الحواس - وهي مصدر رئيسي من مصادر معرفتنا - قد أفضى إلى رفع شعار الإله الذي لا سبيل إلى معرفته. فإسقاط الحواس كوسيلة للمعرفة حطم كل إمكانية للإحاطة بهذا الإله بوصفة ضامناً لها ولعملية الإحساس ذاتها.

فإذا كان الإله مغايراً لكل ما هو مرئى أو كل ما هو مدرك حسيا، ولكى نصل إليه لا بد أن نتجاوز تلك المرئيات فإن النتيجة المنطقية لذلك أنه لا يخضع لما تخضع له سائر الموجودات الأخرى. إنه إله لا سبيل إلى مقارنته بالموجودات العينية سواء من حيث الوجود أو الماهية «فهو لا يوصف إلا بالسلب ولهذا يبدو غامضا، إنه لم يولد ولهذا لا يموت، خالد ولهذا لا يفنى، لا متناه ومن ثم لا يمكن تقييده، لا ظل له ولا جسد ولا لون له. ولهذا لا يعاني مما تعانى منه الكائنات المتناهية[4]، «إنه فوق مستوى الإدراك وأسمى من أن يتخيله العقل العادى »[5].

على أية حال، فإذا كان إله الأوبانيشاد إلهاً لا سبيل إلى معرفته أو استحالة

---

(1) Kena. up : I. 5.6.7.8.

(2) Brih. up : II. 3.7.

(3) Brih. up : I.5.23.

(4) Ibid : III. 9. 26 / IV. 2. 4 - Kena : II. 1. 2. 3

(5) prasna :IV .10.4.19.

التعبير عنه بلغتنا المعتادة، فإن هذا لم يكن وليد الشك في واقعية وجوده أو تعاليه على الكون وإنما كان وليد الاختلاف المدرك والتباين النسبي بينه وبين الطريقة الإنسانية في المعرفة والإدراك. وكأنهم بذلك سبقوا ما أقربه القديس توما الاكوينى فيما بعد عندما أعلن أن ذروة ادراكنا لله هي معرفتنا بأنه لا سبيل إلى معرفته[1].

ويبدو واضحا أن هذا التفسير لا يفيد أن الإله غير موجود أو أننا لا نعرف شيئاً البتة عنه، وإنما هو إشارة إلى أن الإله - والذي تكون ماهيته عين وجوده - في وجوده اللامتناهي يعد متجاوزاً لكل ما يمكن أن نقوله أو نحدده به.

وهكذا كان منهج السلب دعوة مستترة للنظر فيما وراء المرئيات. فهو يزودنا بالفرضية التي تنص على أن الإله من حيث الوجود والماهية لا يخضع لتفكيرنا ولا إلى مقولاتنا التي تصدق على غيره من الموجودات المادية - بوصفها موضوعات قابلة للتحليل - إذ أنه يسمو على كل ذلك.

وعلى ذلك بدا الإله الأوبانيشادي إلهاً معروفا ومجهولا في ذات الوقت، فهو معروف انطلاقاً من قدرتنا على استدلال بعض القضايا عنه نظراً لكونه حقيقة بديهية. وهو محجوب استناداً إلى أن الأشياء المتناهية والتي نستمد منها معرفتنا به لا تنطوي على شيء يخص وجوده وفعاليته اللامتناهية.

ومن الجلي أن تصور الإله على هذا النحو قد أتاح للفكر الهندي إثبات حقيقة بعض القضايا التي شغلت الأذهان بصدد دور الإله بالنسبة للكون والإنسان وأهميته في عملية الخلاص. فإذا كانت هناك دعوة تتعلق بإمكانية الاتصال بالإله والعيش في رحابه وعلى مقربة منه فإن هذا لا يعني إمكانية أن نعرف عن الله شيئا إلا بالطريق السلبى فحسب وعليه يصبح للإله وجود مستقل عن العقل الإنساني، حيث أن له وجوده الخاص الذي لا يخضع لأحكامنا وقوانيننا في الوجود، ورغم ذلك فنحن ندركه عن طريق الاستدلال ببعض القضايا الصادقة عنه وعلى رأسها التأكيد على كونه موجوداً بذاته وليس موجوداً بغيره، فهو سبب بلا نتيجة[2].

لقد كان منهج السلب إحدى النتائج الطبيعية والمترتبة على دعوى

(1) د. حسن حنفي: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط «أوغسطين - أنسيلم - توما الأكوينى»، الطبعة الثانية مكتبة الأنجلو المصرية، 1978، ص 224 - 226.

(2) Taitt. up : II. 1 - prasna. up : VI. 8 - Brih. up : III. 5.19

البراهمة إلى نبذ العالم الطبيعي من أجل الوصول إلى ذلك الجوهر اللامتناهي الذي لا يخضع لقوانين العلية والزمن. فالدعوى لإنكار الحياة هي في صميمها دعوة لهجرة الواقع التجريبي والتوجه إلى ما يخلصنا من ذلك الجهل الملتصق بنا حتى تعود ذاتنا إلى نقائها الفطري ويتحقق لها التحرر فتنبعث بداخلها من جديد معرفة الحقائق العليا، المثل، وهو ما يسمى بالخلاص.

إلا أن ارتباط الإله في الأوبانيشاد بفكرة الخلاص وتصوره في صورة المنقذ المنتظر لم يفسح المجال أمامه كي يتجلى تجليا كاملاً تاما في الطبيعة كما كان الحال مع آلهة الفيدا ومع ذلك فإنه لم يكن عدماً وإنما كان حاضراً حضوراً محتجباً بفعل العالم التجريبي[1]. ولكن إلى متى سيظل الإله محتجباً ؟

إن الإله يحتجب عندما يسقط البشر فريسة الجهل والخطيئة، ولكن عندما يُقضى عليهما فإنه لا محال سيتجلى ويكشف عن ذاته حيث أننا في طبيعتنا الأصلية جديرون بالاتحاد معه واللحاق به انطلاقاً من كونه مخلصنا[2].

ويبدو أن مفكري الأوبانيشاد كانوا على وعي بأن التمسك بأسلوب السلب في تحديد ماهية البرهمان من شأنه أن يحدث العديد من المشاكل حيث أن الاكتفاء بمجرد التركيز على استحالة الإدراك الحسي للإله من شأنه استبعاد أية معرفة به، ولهذا ينبغي في ذات الوقت نقد الاستبعاد التجريبي للإله. ولهذا وضعت تصورات عدة للبرهمان يندرج بعضها ضمن ما يعرف بالبرهمان المشروط وهي محاولة لتقريب ماهيته بالتحديدات التجريبية، وبعضها الآخر يندرج ضمن ما يعرف بالبرهمان المجرد[3].

والحقيقة أن هذه المصالحة تجسد لنا التذبذب بين المغالاة في معرفتنا التجريبية للإله وبين الاستخفاف بها من أجل التعالي عليها. ومما لا شك فيه أن هذا الأمر قد أفسح المجال أمام المفكر الأوبانيشادي كي يحقق للإله مستوى آخر من التجلي، ولهذا سعت بعض النصوص نحو إعادة صياغة معنى الإيمان وذلك بطرح تصور آخر للإله من خلال الإفراط في النزعة الصوفية والاتجاه الروحي.

---

(1) Brih. up : I.6.3 - Mait. up : II. 6.3.2.

(2) Kath. up : I. 2.23.24 / I. 5.11 - 15 - mand. up : I. 2.8.9.

(3) Chand. up: III. 18.2 / IV. 12-17 - Svet. up : III. 3 / III. 14 - Asa. up: I. 8; Maitt. up : VI. 31.

جـ - البرهمان بين المفارقة والحلول :

لقد تم تحليل الماهية الإلهية في أجزاء كثيرة من النسق الأوبانيشادي استناداً إلى تلك المماثلة الدائمة بين الكون والإنسان من ناحية وبين الأخير والإله من ناحية أخرى. الأمر الذي أفضى إلى وجود تيار سعى لإثبات وجود الله داخل الذات الإنسانية.

وعليه فقد استلزم الأمر ضرورة التوجه إلى إحدى وجوه الماهية الإنسانية بجانب التوجه إلى الظواهر الكونية التي كانت بمثابة تجسدات للألوهية. وكأن القضية هنا ليست إثبات الوجود الإلهي فقط والكشف عن ماهيته وإنما إثبات حقيقة وجودنا البشري الذي يؤكد في ذات الوقت على وجود مثل ذلك الكائن المجرد. وهكذا تحول وجودنا الإنساني إلى مجرد إطار موضوعي يتجلى من خلاله الإله، بحيث لم يعد التجلي الطبيعي هو التجلي الوحيد وإنما أصبح هناك مجال آخر للتجلي وذلك عبر الذات الإنسانية.

وعلى هذا، ففي الوقت الذي جرد المنهج السلبي البرهمان من كل الخواص التجريبية إلا أنه أفسح المجال لطرح وسائل ومفاهيم جديدة في التعامل معه. ومن تلك المفاهيم المقترحة استخدام مفهوم الحلول بدلاً من المفارقة والتعالي. فبعد أن صُور البرهمان في إطار متعال ومفارق لكل ما في الكون ظهر تيار معاكس له - رغم استمرار التيارين فيما بعد بجانب بعضهما البعض دون أدنى تعارض - سعى نحو إنزال اللامتناهي من تساميه في السماء إلى الأرض عن طريق المقولة التي تنص على «أنه حال في كل الموجودات المتناهية»[1]، ولا يقتصر هذا الحلول على الظواهر الكونية التي أوضحها منهج المماثلة وإنما أيضاً الحلول داخل الإنسان نفسه الذي أدرك نفس القداسة التي عرفها في الكون داخل ذاته.

ولهذا أبدع المفكرون مفهوماً جديداً من أجل الوصول إلى أفضل تحديد لذلك الجوهر اللامتعين وهو مفهوم «الأتمان» Atman والذي يعني «الذات» أو الروح باعتباره حقيقة ابدعها البرهمان أو بوصفها البرهمان ذاته.

بادئ ذي بدء تجدر الإشارة إلى أن مفهوم «الأتمان» لم يكن جديداً كل الجدة على سياق الفلسفة الهندية وإنما كان أحد مفاهيمها القديمة، حيث كانت

(1) Brihad. up : III. 7.15 - Scvct. up : III. 20.

بدايته الأولى خلال كتب الفيدا المقدسة إلا أنه اتخذ هنا إطاراً جديداً إلى حد كبير. ومما لا شك فيه أن بدايات المفهوم والمعانى التي ارتبطت به قديماً مهدت الطريق أمامه كي يلعب هذا الدور الهام في سياق الأوبانيشاد، وأن يتخذ مثل تلك الدلالات العميقة.

بدأ ظهور «الأتمان» عبر النصوص الأوبانيشادية بمعنى الذات الإنسانية أو الجوهر-الداخلي للإنسان، ذلك الجوهر الذي يمثل ماهيته الحقة[1]. تلك الماهية التي تغاير الإطار المادي الذي تحل به وذلك نظراً للتباين الواقع بينهما سواء من حيث السمات أو الأمكانيات. إنها الروح الفعال الذي يشكل حقيقة وجودة البشري، وبدونها يتلاشى تماما. ولكن ما هو ذلك الجوهر الداخلي للإنسان، والذي يسمى آتمان ؟

تباينت التفسيرات بصدد المعنى الاصطلاحى لمفهوم «الأتمان» ولعل ذلك يرجع إلى تباين الدلالات التي يشير إليها المفهوم. غير أن علاقة الأتمان وارتباطه بالإنسان اقتضى ضرورة وضع تحليل تشريحي للإنسان بوصفه كلاً يتألف من أجزاء متباينة[2]. وذلك من أجل إيضاح طبيعة الأتمان وموقعها داخل

---

(1) Brih. up : III. 4.1.2.

(2) يكشف تحليل النصوص عن استحالة وضع تصور محدد لمفهوم الأتمان، وكذلك صعوبة بلورة صورة واضحة للإنسان وأجزائه، حيث تباينت الأراء واختلفت التصورات.
بدا الإنسان عبر بعض النصوص على أنه مؤلف من قسمين : الأول : هو الجسد الفيزيقي الذي يشكل الكيان المادي له، والثاني : عدد من الذوات تسمى على التوالى القوى الحيوية أو براناميا أتمان Branamayatman ثم الذات المؤلفة من الإرادة أي مانو مايا أتمان ManomayaTman، ثم الذات الواعية أو فيجانا مايا Vignanamya، وأخيراً الذات التي هي النعيم والنقاء المحصن والتي تدعى آناندامايا Anadamaya باعتبارها الجوهر الداخلي للإنسان والطبيعة معاً. ومن ثم أصبحت الذوات السابقة مجرد قشور لا بد من إزالتها الواحدة تلو الأخرى حتى نصل في النهاية إلى ذلك الجوهر العميق للإنسان والكون. وهناك نصوص أخرى سعت بدورها لوضع تعريف للأتمان أكثر من اهتمامها بوضع تصور تشريحى بين أبعاد الإنسان، حيث أعلن عن وجود ثلاثة ذوات.
أولها : الذات المادية أو الجسد.
ثانيها: الذات الفردية والتي رغم اختلافها عن الجسد إلا أنها سجينة الصراع بين الفاعل والمفعول.

=

هذا الإطار البشري وبيان كيفية تجليها، وكيف يمكن للإنسان إدراك وجودها في أعماقه الداخلية. وهل سيكون لها دور في خلاص الإنسان أم ماذا ؟

تتضح علاقة هذا الآتمان بسائر الأعضاء الأخرى التي يتألف منها الجسد البشري والتي في ذات الوقت تكشف عن تماثل ظواهر الكون مع اعضائه تلك من خلال ذلك التحليل التشريحى للإنسان(1).

وعلى الرغم من وجود اشارات متفرقة تشير للإنسان بوصفة يتألف من ذوات عدة، إلا أن القراءة الدقيقة للنصوص تكشف عن وجود ذات واحدة بجانب ذلك الجسد الفانى. غير أن تلك الذات، ورغم تعدد مسمياتها واختلاف خصالها، إلا أنها تعد في الحقيقة ذاتا واحدة تتصف بالوعي ولهذا سميت بالذات العارفة، كما تتصف بالإرادة ولذلك سميت بالذات الواعية. كما وصفت أيضاً بإنها العقل الكامن وراء الحواس المتعددة ولذا فهي تجسد المعرفة الحقة والمتألقة في أعماق الفرد(2).

وقد أحاطتها طبيعتها تلك بهالة من السمو حالت دون خضوعها لهذا الجسد المتقلب والذي تحل فيه. ولذلك فقد بدت عبر بعض الفقرات في صورة المنقذ للبشر، بمعنى أنها الخيط الذي إن امسك به الإنسان نال خلاصه الأبدي. وعليه بدت هذه الذات ورغم حلولها المستمر في البدن غير متأثرة بما يعاني منه سواء أكان ألما أو شقاءً، فهي أسمى من أن تشوبها شوائب الجسد(3).

اتفق النسق الأوبانيشاد على أن البرهمان الأسمى بعدما أوجد العالم وموجوداته - بوصفه العلة الأولى للكون - قرر اختراق ما خلق في صورة

=

وأخيراً : الذات الأسمى وهي ذلك الجوهر الذي تتلاشى فيه كل التناقضات ومن ثم يختفي خلالها الفاصل بين الذات والموضوع، الفاعل والمفعول. .7. II : Taitt. up -

Deussen : The Philosophy of The Upanishads, op. cit., PP. 94-97

(1) Ait. Ar. Up : II. 1.4. 1 / III. 12.4 - Mait. up : V. 1.2 / III. 2.6.

- Kaus. up : II. 1 - Kath. up : I. 2.23.

(2) Deussen : The Philosophy of The Upanishads, op.cit., P. 135 / Brihad. up : IV. 4.5.

(3) chand - up : VII. 7.1.

الروح كي يبث فيها الحياة ويحولها من الجمود إلى الحركة[1].

واستناداً إلى هذه الفرضية أصبحت الذات الإنسانية تتأرجح ما بين أن تكون هي البرهمان ذاته وبين أن تكون ظلاً له. وأياً ما كان الأمر فقد تجلت الذات الكونية مقابل الذات الفردية، بمعنى الآتمان الكوني مقابل الآتمان البشري. ومن الواضح أن هذا الأمر وليد المماثلة المستمرة بين الكون والإنسان، غير أن الأمر لم يعد مجرد مماثلة أعضاء حسية بقوى كونية مماثلة لها، وإنما أصبح هناك شيء آخر. يكمن وراء هذا كله. انه موجود داخل الكون والإنسان معاً، إنه الذات، الآتمان[2].

ومن هنا انطلقت الأوبانيشاد بلا استثناء للتأكيد على أن المطلق والإنسان، المقدس والدنيوي، ما هما إلا ذات الشيء. وقد ساهم هذا التفسير كثيراً في جعل الخلاص أمراً ضرورياً ليس فحسب لأن خلاص الآتمان من البدن أمراً لا غنى عنه حيث أن اتحادهما أمر عرضي، ولكن أيضاً لأنه غاية الوجود البشري ومنتهاه.

وفى ظل هذا التيار ظهرت إحدى المقولات الهامة في تاريخ الفلسفة الهندية خاصة والفكر الأوروبي عامة، حيث أنها تجسد ذروة التصوف البرهمي، وهي مقوله «تات تفام أسى» Tat Tvam asi/ «ذلك هو أنت»[3] والتي تؤكد على تماثلي مع الإله، فأنا هو وهو أنا.

ومن نوافل القول، إنه إذا كان لكل كائن ذات مصدرها الله، فسواء كانت تلك الذات قبسا منه أو هي الإله ذاته فإنها بلاشك تخالف الإطار المادي الذي تحل فيه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنها بالضرورة تتسم بنفس سمات المصدر أعنى البرهمان الخالق.

ولهذا بدا الاتمان Atman عبر النصوص في صورة السند الذي يدعم العالم كله، والجوهر الذي يشكل حقيقة الأشياء التي يحل بها. وعليه فقد ألصق بتلك الذات الفردية نفس الخواص التي سبق ونسبت للبرهمان اللامتناهي، بدءاً من أنه حقيقة لا تدرك بالحواس وانتهاء بأنه جوهر خالد لا يفنى.

---

(1) Taitt. up : X. 1.19.

(2) Ibid : III. 12.19

(3) Ch. up : VI. 8.7.

وإذا كان البحث عن البرهمان اقتضى ضرورة تجاوز الماديات المحيطة بنا للنفاذ إليه بوصفة المبدأ الثابت خلف كل ما نراه، فقد أصبح من الطبيعي أيضاً ضرورة استبعاد الأعضاء الفيزيقية أثناء البحث عن الأتمان الفردي.

كان لمقولة «تات تفام أسى Tat Tvam asi» أهمية كبرى عبر الفكر الهندي على اختلاف تياراته ومذاهبه، حيث أنها قد منحته أبعاداً أعمق فيما يخص الوجود البشري برمته. لقد كان تماثل الأتمان والبرهمان هو تماثل بين أعمق ما يشكل جوهر الإنسان والحقيقة المطلقة التي تشكل جوهر العالم.

ومن الملاحظ أن الفلسفة الهندية قد وظفت هذه المقولة في تدعيم مكانة الفرد مقابل الطبيعة والقوى الألهية التي بسطت فيما سبق سلطانها عليه، وهيمنت على حياته بأكملها. وعليه فإن تماثل الرب والروح، الأب والابن، البرهمان والأتمان، الذي بشرت به المسيحية تلتمس بذوره هنا مع مقولة «ذلك هو أنت» الهندية.

إن الذات أو الروح التي تتخلل الكون بها في ذلك الإنسان على الرغم من أنها لم تكن تحيا في عالم المثل إلا أنها تسعى شوقاً نحو المطلق، البرهمان، الذي انفصلت عنه. ولهذا فإن الذات الإنسانية تسعى دوماً إلى الخلاص من العالم المادي والصعود إلى حيث الأبدية، واللاعودة. بمعنى أن الفكر الأوبانيشادي يهدف إلى نقل الفرد من الوجود في الزمن إلى وجود أزلي، وجود يتجاوز كل ما هو متناه[1]. وعندئذ يمكن أن يحقق تحرره النهائي من كل ما هو زائل ومتناه بما في ذلك رغباته الوقتية التي لا تحقق له إلا السعادة الزائفة. ولكن، هل يمكن اعتبار الأتمان وسيطا بين الإله والانسان من ناحية، وبين الكون والإله من ناحية أخرى ؟ أم أنها هي البرهمان ذاته ؟

بالرغم من تأرجح النصوص بين الثنائية والأحادية، بين البرهمان المجرد، ذلك الكل الذي لا يمكن تحديده أو تعيينه بالتحديدات الايجابية، والأتمان بوصفه الروح العميق والوعي الطاهر الكامن بداخل الإنسان، إلا أن هناك اتجاها عاما يسعى للتأكيد على مبدأ واحد فقط هو «البرهمان» ذلك الجوهر اللامتناهي والمتحقق في العالم، وهو في الوقت بمثابة الجوهر العميق للوجود الإنساني[2].

(1) روجيه غارودى : نداء إلى الأحياء، مصدر سبق ذكره، ص 96.

(2) Mund. Up : II. 1.2.

وتبعاً لذلك فإن الدراسة التفصيلية لأغلب النصوص تكشف عن وجود حقيقة واحدة هي العلة الفاعلة، وهي المسؤولة عن كل ما يحدث في هذا العالم نظراً لأنها تتخلل كل ظواهر الوجود. إلا أن تلك الحقيقة كان لها مستويان تتجلى خلالها أحدهما كونى والآخر روحي[1].

والآن : كيف استطاع ذلك المبدأ الكوني الميتافيزيقي أن يتطابق مع المبدأ الروحي للإنسان؟ بعبارة أخرى : كيف أمكن للبرهمان أن يتحول من مبدأ ميتافيزيقي إلى مبدأ روحي ويتخذ اسماً سيكولوجيا ؟

لقد أوضح التحليل اللغوى لكل من «البرهمان» «والأتمان» أن المفهومين ليسا من مصدر واحد، حيث أن البرهمان مفهوم ديني وطقسي في حين أن الأتمان يعد مفهوما سيكولوجيا. إلا أن الدراسة الدقيقة لمجموع الرموز التي استخدمت في تحديد ماهية البرهمان كشفت عن أن كلمة البرهمان تنطوي في ثناياها على معنى روحى.

تم تحديد ماهية البرهمان باللجوء إلى مفهوم «البوروشا» الفيدي والذي يشير إلى ذلك الكائن الضخم الذي ضحى بنفسه وفرق أجزاء جسده على كل ظواهر الكون وعلى هذا أصبح كامنا في كل أجزائه بوصفه روحا له. وقد أدى ذلك إلى مماثلة البوروشا الكونية المتخللة ثنايا الكون بتلك التي تقع داخل الإنسان[2]. ومن ثم فقد سعت النصوص لإظهار هذا الاختراق من جانب الذات الإلهية للموجودات المتنوعة في صورة الروح، بالإضافة إلى كمونها داخل الإنسان وهيمنتها على قواه الحسية والذهنية .

واللافت - حقا - أن مماثلة البرهمان ببعض القوى الطبيعية في الكون والقوى الحيوية في الإنسان قد أفضت إلى اكتساب المفهوم بعض الخواص والتحديدات العينية والتي كانت في الأساس خواصا لتلك القوى المختلفة التي تمت مماثلتها بالبرهمان. فعلى سبيل المثال لا الحصر تمت مماثلة البرهمان «بالبراجنا» pragna أي الوعي واستنادا لتلك المماثلة بدا المطلق بوصفه الوعي الخالص، أو الذات الواعية[3]. فبينما تعتمد الموضوعات الحسية في وجودها على

(1) Mait. up : III. 1.2 - scvct. up : III. 12 - Ait. Ar. Up : II. 1.4.

(2) Taitt. up : II. 8 - Ait. Ar. up : I. 3.8.4.

(3) Kaus : up : III. 3.5.6.7/ III. 4.16 - Taitt. up : II. 4

=

أعضاء الحسى فإن هذه الأعضاء بدورها تعتمد على الذات الواعية/ براجنا آتمان، إذ أن الحواس لا تستطيع القيام بعملها بمعزل عن تلك الذات.

وقد تأدى ذلك إلى القول بأن البرهمان هو العقل/ ماناس Manas، إنه العقل الكامن في أعماقنا الداخلية وهو يجسد المعرفة السامية والتي تشكل جوهر الوجود الإنساني. وعلى هذا النحو أصبح العقل. وما يرتبط به من وعي وإدراك وتأمل وتفكير - من أخص خواص المطلق، بل أصبح جزءاً لا يتجزأ من ماهيته الدقيقة.

وتبعاً لذلك تجلى البرهمان بوصفة «سات» Sat أي الوجود الحق، وهو كذلك لأنه في الأساس ساتيام Satyam أي الحقيقة الوحيدة.و هو أيضاً وعي، cit حيث أنه ذات واعية، وبناء على ذلك فهو النعيم، آناندا ananda الذي هو أمل الإنسان وغايته الأسمى[1].

والحق أن الخواص السابقة لم تكن خواصاً لهذا البرهمان اللامتناهي بقدر ما هي تجسيد لحقيقته العميقة والتي عجزت العقول عن صياغتها في إطار محدد[2]. وعليه فالقضية ليست معرفة أو عدم معرفة البرهمان وإنما من إلهام إدراك تلك الخصوصية التي اختص بها البرهمان من حيث الوجود والماهية، تلك الخصوصية التي بدا خلالها متأرجحا بين الوضوح والغموض. وعلى هذا قيل إن من عرف تلك الخصوصية التي يتمتع بها البرهمان وحدة فقد أدرك حقيقته أما من عجز عن ادراكها فلن تتحقق له معرفته، ومن ثم لن ينال خلاصه.

إن تحول الإله من الخارج إلى الداخل أي من التجلى الظاهرى إلى الحلول داخل العالم والفرد قد أدى إلى نتائج عديدة منها إسقاط المراسم الدينية والممارسات الشعائرية المعقدة حيث لم تعد أمراً ذا بال، في الوقت الذي تعالت فيه الدعوات للتوجه إلى الجوهر الشامل والكامن في الباطن.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فيما أن الإنسان لم يعد في جوهرة مجرد

=

(1) Taitt. up : II. 6 - chand. up : VII. 22.23/ VI. 11.12.16.
Ait. Ar.up : II. 1.5. - chand. up : III. 14. 2/ VII. 3.1.2.
Kaus. up : I.6 - Brihad. Up : II. 3.

(2) kcna. up : II. 1.2.3.

إبداع إلهي، شأنه في ذلك شأن الكون المحيط به، وإنما تجلى بوصفه يحمل الإله ذاته في اعماقه فقد اصبح ادراك هذه الإله واكتشاف ماهيته هي الغاية المثلى لوجوده البشري.

ومن الواضح أن النصوص التي تؤكد على أن المطلق ذاته ما هو إلا الآتمان، الحال حلولا دائما داخل الإنسان، لا يمكن الاستدلال منها على أن الإنسان - في الحقيقة - ما هو إلا الإله ذاته وإلا لسقطت قضية الخلاص وتحول الحديث عنها إلى عبث. إذ يكشف تحليل النسق عن هذا التجاور اللافت بين انكار التعدد، والتأكيد على أحادية الروح، والقول بتباين المطلق عما اسمته النصوص بالروح الفردية والتي كانت بمثابة ظل له[1].

ويبدو من خلال هذا التحليل أن هذه الروح هي ذلك الذي يقع عليه كل ما يصيب الإنسان من تقلبات مختلفة. ليس هذا فحسب، بل إنها ذلك الجزء الذي يخضع للدورات المتكررة من الحياة والموت. وهكذا أصبح داخل الإنسان ذاتان: الأولى : هي الروح التي نفخها البرهمان داخله، وبها يحيا، وهي تشكل ذلك الجزء الإلهي الكامن فيه والذي يسعى دوماً لاكتشافه والاتحاد به.

أما الثانية : فهي الظل، وهو ما يدفع الإنسان نحو العمل والتعلق بالماديات ومن ثم فهي تخضع للتناسخ[2]. وهي لا تنال التحرر إلا عندما تدرك ذلك الشريك الإلهي لها. وعلى هذا بدا الإنسان وهو يحمل داخله ذاتا خالدة وأخرى هالكه. وعليه فإن مبدأ الحلول قد حل - حسب تصورهم - مشكلة الثنائية، إذ يكمن الخالد في الفاني ومع ذلك يبقى مختلفاً عنه.

إن رغبة مفكري الأوبانيشاد في التأكيد على وجود إله واحد لا شريك له قد حجبت عنهم كم المتناقضات التي وقع فيها النسق. إذ جمعت النصوص بين التأكيد على تماثل الاتمان والبرهمان واختلافهما في ذات الوقت مؤكدة على أن

(1) Prasna. Up : III. 3

(2) كان الفناء من أولى السمات التي اتصف بها الإنسان ومن ثم فهو لا يتصف بنفس خواص المصدر الذي صدر عنه. وفي هذا الإطار يمكن قبول مبدأ التماثل بين العلة والمعلول، إلا أنه تماثل لا يصل حد التشابة المطلق وإلا لسقطت قضية الخلاص. أما بصدد الفقرات التي تشير إلى هذا التوحد التام بين الإله والإنسان فهي بلاشك تمثل لحظات النشوة الصوفية التي يمر بها العبد خلال مناجاته لهذا الجوهر الإلهي.

انظر:- Scvct. up : I.8/ I.1.2- Maitt. up : III. 1 - Kaith. Up : II. 6.14.15.

المطلق بعد أن خاض تجربة الأبدية وعالم الحقيقة حول ذاته إلى روح فردية متناهية واخترق بها الكائنات[1].

وذلك من أجل أن يجمع بين الأبدية التي هي من أدق خواصه وبين التناهى الذي هو من سمات عالم الظواهر. ولو أننا تأملنا قليلا المشكلة التي نحن بصددها لتبين فشل كل تلك المحاولات في ايضاح القضية موضع البحث، حيث أن كل الحلول التي طُرحت قد زادت الأمر سوءاً وغموضاً. وعليه فقد عجزت الأوبانيشاد عن وضع تصور محدد لمفهوم الروح الفردية وعلاقتها بالروح المطلق، فهل الاثنان شيء واحد بعد أن غير الأخير من هيئته ؟ أم إنها وجود آخر مختلف عنه، ولهذا يسعى نحو الاتصال به حتى ينعم بكماله وطاقاته اللامتناهية ؟

فإذا كان الجواب بأن الروح المطلق والروح الفردية نفس الشيء تمشيا مع كم النصوص التي تؤكد هذا والتي تنص على أن المطلق هو الكنز المتألق عبر تجلية داخل كل ما خلق[2]، فإننا لا محالة نخالف النصوص الأخرى التي باعدت ما بين الاثنين وذلك بعد أن فرقت بين الخالق وما صدر عنه.

ولعل تلك الحيرة وليدة الأجزاء التي تؤكد على أن المطلق أسمى من كل ما خلق حيث أنه على درجة من الكمال والنقاء الذي يحول دون تأثره بما يحدث في العالم وموجوداته رغم حلوله الدائم داخلها[3]. فهو لن يفنى بفناء الموجودات ومن ثم لن يولد، ولن يخضع لعمليات الولادة والموت التي هي من أخص خصائص الموجودات المادية.

وبهذا فإن الضرورة المنطقية تستلزم افتراض وجود آخر وليكن هو الظل القائم داخل الإنسان والذي سيقع عليه عبء الخطايا التي يقترفها الإنسان طالما هو فريسة الجهل والنسيان. بينما يظل الأتمان ذلك الجزء الإلهي الكامن بداخله وسيلة مباشرة للخلاص.

ولذات السبب، أعنى حلول المقدس في الدنيوى، تجلت أهمية الدور الذي احتله الإنسان عبر النسق الأوبانيشادي، فلقد علا شأنه واختص بمكانه لم

(1) Maitt. up : VII. 11.

(2) Taitt. up : I. 5.4.

(3) Kath. up : II. 5.11/ I.2.18 - Svet. up : VI. 6.

يعهدها خلال العصر الفيدي حيث كان مسخراً آنـذاك لإرضـاء آلهـة الطبيعـة المختلفة كي تحنو عليه وتحقق له آماله الدنيوية ومتطلباتـه الماديـة. أمـا الآن فهـو متجاوز لتلـك الرغبـات الوقتيـة حيـث وضـعته الأوبانيشـاد في إطـار الأنبيـاء فحملته رسالة إلهية، وكأن عليه مهمة الحفاظ عليها وإبلاغها لمن يستحق.

ليس هذا فحسب، وإنما يجب عليـه أيضـاً التعـايش وفقـاً لـذلك الجـزء الإلهي الكامن بداخله والذي يشـكل حقيقـة وجـوده. ولهـذا لم تعـد التكـاليف الدينية تستنزف طاقات الفرد المادية والنفسية كـما كـان مـن قبـل، وإنـما أصـبح الإنسان مطالبا بالتوجه نحو ذاته لإدراك ماهيتـه الحقـة التـي إن أدركهـا وأدرك حقيقتها علم بأنها أسمى من كل ما يحيط بـه. وعندئـذ سـوف يتـوهج بداخلـه الوعي بمسؤوليته الفردية والكونية.

والسؤال الآن: إذا كان المطلق هو روحي القائمة بـداخلي فكيـف لهـا أن تدير شؤون الكون وتهيم داخل العالم لتقيم الخير والشـر، وتخلـص مـن يسـعى للخلاص؟ أم أننا سنواجه بصورة أخرى من صورة المحرك الأول الذي أبدعـه أرسطو؟

3- البرهمان والعالم :-

تعددت الآراء بصدد نشأة البرهمان وعلاقته بالعالم وموجوداته، ومن بين تلك التصورات المطروحة ذلك التصور الهام الذي ينص على أن الجـوهر الأول للأشـياء قد أظهر نفسه بنفسه ودون حاجة إلى وسطاء. بمعنى أنه موجـود منـذ الأزل إلا أنه لم يكن واضحا حيث لم يكن بجواره آخر يُدركه، فقرر إظهـار ذاتـه عن طريق إظهاره للعالم المادي وغيره من الموجودات العينية[1].

وإذا بدا لترانيم الخلق الفيديـة أن الكـون الـذي نحيـا فيـه سـبق وتجـلى المقدس داخله باعتباره أول الموجودات، فإنها أيضاً أكدت على أن هـذا المقـدس هو المبدع الحقيقي للعالم المحسوس. إلا أن الترانيم قد جعلت مـن هـذا الـتجلى حدث دائم وذلك بافتراض مجمع الأله دائم الحضور أمام أعـين البشـر في كـل لحظة، وفي كل صباح.

وهكذا أصبح العالم مفعماً بالقداسة. والشيء الجدير بالملاحظة هـو إكـمال الأوبانيشاد لتلك المسيرة، حيث لم تكتـف بمجـرد الإشـارة إلى ظهـور المقـدس

---

(1) <u>Brih. up</u> : II 4.5 / V. 3.21,22 - <u>Ch. up</u> : III. 12.8.

الزمانى والمكانى في فترة سابقة من تاريخ العالم، ولكنها أكدت على أنه ظهور دائم ليس فحسب في صورة الظواهر الطبيعة بل أيضاً في أعماق كل ما هو موجود، وكل ما سوف يوجد[1].

ومن الواضح أنه لم يعد المقصود باحلال القداسة في الكون مجرد تقديس مكان ما أو ظاهرة ما بفعل الحضور الإلهي في جزء منه أو لأنه أصبح مقراً مقدساً، وإنما أصبحت القداسة تشير إلى نموذج مختلف حيث بدا المقدس في بنية العالم ذاته وفي أعماق كل موجوداته العينية والمتنوعة وعلى رأسها الإنسان[2]. بمعنى - إذا جاز لنا ذلك - أن المقدس قد أصبح هو نفسه الكون، والكون ما هو إلا المقدس، ولهذا يصبح تأمل هذا الحضور الكوني خطوة لا غنى عنها ليس فحسب من أجل اكتشاف النماذج المتعددة للمقدس وإنما أيضاً لأدراك ذلك النماذج بين الفاعل والمفعول، والوصول إلى تلك الوحدة حيث تتلاشى داخلها كل الفوارق.

لقد تميزت الأوبانيشاد عن كل ما سبقها بذلك التصور الأحادى الذي هيمن على مسار تفكيرها الديني والفلسفي. ففي الوقت الذي نلمح فيه بعض الدلائل التي تشير إلى الثنائية خلال الحديث عن المقدس الكوني والمقدس البشري، يعود النص إلى القضية الرئيسية والتي تنص على أنه لا يوجد سوى إله واحد فحسب هو البرهمان، الحقيقة القصوى[3].

غير أن هذا البرهمان قد خص ذاته بمستويين من التجلى، أحدهما ذاتي أو روحي والآخر موضوعي/ كونى[4].

وقد أدى هذان المستويان إلى تضليل كثير من الباحثين الذين ظنوا خطأ أن الأوبانيشاد تدشن مبدأ الثنائية وذلك عندما أعلنت عن وجود إلهين أحدهما مرئى والآخر غير مرئى، الأول مجرد حيث لا سبيل إلى معرفته والثاني مادي ومشروط[5].

---

(1) Pras. Up : I. 8 - Sevet. Up : III. 20

(2) Ibid: III. 1- Mund. Up : II. 1. 3- 9 - Sevet. Up : III. 13

(3) prih. up : III. 1.9 - Sevet. Up : VI. 11.

(4) Maitt. up: III. 3. 6.15 - prih. up :II. 3.1 - Taitt. up : II.3.1

(5) ومن الملاحظ أن ابو الريحان البيروني له تفسيره الخاص فقد رفض أن يكون النص قد =

والسؤال هو : هل ظهور المقدس في هيئة العالم، البرهمان المرئى، يحمل أية قيمة سواء من الناحية الكوزمولوجية أو الناحية الفكرية وبالأخص فيما يتعلق بمفهوم الخلاص ؟

إن التأكيد على التجلي الموضوعي للمطلق والحضور الدائم في ثنايا الكون أفضى عن يقين إلى إعلان أن العالم لا تحكمه المصادفة وإنما هو في الحقيقة يعتمد اعتماداً كليا على تلك الذات. المطلقة فإذا كان للبرهمان السبق الزمني من حيث الوجود، وبما أن الكون مجرد ثمرة انبثقت عنه، فمن المؤكد وجود اعتماد داخلي من جانب الكون على البرهمان إذا إن الأول ناقص في حين أن الثاني كامل لأنه موجود بذاته ولذاته. وعليه فقد صورت الأوبانيشاد ذلك الحضور للإله في الطبيعة انطلاقاً من أنه الأساس أو المنبع الذى صدرت منه الأشياء وبه تحيا حيث «أنه الذات الداخلية لكل الأشياء»[1]، ولحظة الفناء تلتحم به»[2]. ومن المدهش أنه رغم هذا التفاوت القائم بين العلة والمعلول إلا أن النصوص انطلقت تضاهى بين أجزاء الكون والإله من ناحية وبين الإنسان والإله من ناحية أخرى.

=

وقع في تناقض، أو أن يكون هناك تطور زمني بين النصوص أدى إلى أختلاف التصورات ما بين التأكيد على الكلي المجرد والأشارة إلى المتعين. وعليه فهو يشير إلى أن النصوص تنقسم إلى قسمين : قسم يخص العامة وآخر يخص الخاصة، مفترضا أن الخاصة نظراً لاعتمادها على الاستدلال الفعلي المحصن فهي تؤكد على الوحدة الكلية المفارقة، أما العامة فيقولون بالثنائية والتعدد حيث أن اعتمادهم الأول على الحس والموضوعات الحسية.

وهنا نتساءل : هل كان حقا واضعوا النصوص يهتمون بالعامة - إلى هذا الحد - أثناء وضعهم لها! مع ملاحظة أن من المعانى المطروحة لكلمة الأوبانيشاد أنها التعاليم السرية التي لا تنقل إلا في سرية تامة.

وإذا كان الامر كذلك، فهل ستتوقف العامة عن مستوى الثنائية والإله المرئى فقط ومن ثم تحرم من الاله المجرد! والأكثر من ذلك أين سيقع الخلاص في نسق ا العامة، هل ستسقط قيمته بالنسبة لهم ؟ ومما يذكر في هذا الصدد أن الخلاص هو القيمة، والأمل، الذي تسعى الروح الفردية شوقا إليه حتى تنعم بصحبة البرهمان اللامتعين.

البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله، مصدر سبق ذكره، ص 23.

(1) Mund. up : II. 1.4.

(2) Kath. up : II. 5.11-15 - pras. up : IV. 7 - Ait.Ar.up: II. 2.4.6.

فالبرهمان الذي يحمل في ذاته امكانية الوجود واللاوجود قد أجاز لنفسه أن يتحول من هيئته غير المرئية إلى هيئته المرئية وذلك عن طريق تحوله إلى الكل العضوى الماثل أمامنا. وفي هذا الإطار وضُعت أكثر التعريفات غموضاً للبرهمان حيث عُرف بأنه اللاوجود، اللامتعين[1]، وذلك انطلاقاً من انه غير موجود من وجهة النظر التجريبية؛ ومع ذلك فقد وصف بأنه الوجود الحق نظراً لأنه حقيقة ميتافيزيقية.

وهكذا تجلى البرهمان في آن على أنه لا يُرى ولا سبيل إلى معرفته ومع ذلك فهو متخلل كل شيء نظراً لأنه علة كل ما هو موجود[2]. وقد تكون أساطير التكوين من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور منهج السلب في تحديد ماهية البرهمان.

وتبعاً لذلك، لم يعد البرهمان مجرد فكرة مجردة ولكنه أصبح يمثل الحقيقة المطلقة التي لا تقع فقط فيما وراء الأشياء المحسوسة كلها وتسمو عليها، ولكنها أيضاً تختبئ داخل الأشياء ذاتها لأنها تشكل حقيقتها الجوهرية. ومن ثم تكمن قيمته الكونية في أنه يمثل فعل الوجود المطلق في حالة تحققه الفعلي.

وعلى الصعيد الفكري فإن التسليم بالبرهمان بوصفه الإله الخالق لا يخدم فكرة الخلاص؛ ولكن مع المعرفة الحقة بالإله والأيمان بأننا جزء لا نتجزأ منه، حيث نحمل بداخلنا النور الإلهي، نخطو إلى الخلاص انطلاقاً من تسليمنا بأنه المخلص، والمنقذ.

وإذا بدا للأوبانيشاد أن العالم في جوهره هو الحقيقة الأولى ذاتها[3]، فإن هذا لا يعني أنه يتضمن المطلق الذي صدر عنه فحسب وإنما يعني أنه المطلق ذاته. وعليه فمهما تنوعت الموجودات وتباينت خصائصها فإنها في حقيقة الأمر ذات المصدر أو نفس العلة التي أحدثت وجودها.

---

(1) Chand. up : III. 19.1 - VI. 2.1 - prih. Ar. up : I. 2.1 Maitt. up : II. 3. - Taitt. up : II. 5.4.

(2) Mund. up : I. 1.6.

(3) Dasgupta : A History of Indian philosophy, vol.1, op. cit., P. 48, Scvc. up : I. 15.12.

وعندئذ تجلت مقولة «الكل في واحد»[1] التي ترد الكثرة إلى الوحدة التي صدرت عنها، تلك الوحدة التي لا تحمل في ذاتها فقط العلة والمعلول ولكنها أيضاً تجمع بين العلة الفاعلة والعلة المادية دون أي تنافر بينهما.

وهكذا فإن الأسفار التي يتراءى للذهن أنها تدعم فكرة المادة الأولى أو العنصر الأول الذي صدرت عنه الأشياء لا تفيد أن تلك المادة قد أوجدت ذاتها بذاتها، أو أن لها وجوداً مستقلاً أو سابقاً عن هذا المطلق[2].

وفى هذا الإطار فإن تأمل المقاطع التي تعلن عن وجود عناصر مادية انبثق عنها العالم وموجوداته، يكشف عن أن تلك العناصر تحمل في ذاتها أو حسب الصياغة الأوبانيشادية - يختبئ فيها المطلق، البرهمان[3].

والواقع أن القضية هنا ليست إنكار أو إلغاء المادة، بل إن الهنود - شأنهم في ذلك شأن الأغريق الأوائل - نظروا إلى المبدأين المادي والصوري على أنهما متضايفان على نحو وثيق في تكوين العالم. وتتجلى هذه النتيجة عبر المقاطع التي تجعل من الله المادة غير المشكلة وغير المدركة فأضفى عليها الاسم والشكل وتحقق بذلك الكون وموجوداته، ومن ناحية أخرى فقد أصبح هو الوجود الحقيقي، من خلال تحققه الفعلي داخل الكون[4].

---

(1) استناداً إلى العديد من النصوص التي تؤكد على أن الأشياء في حقيقتها ما هي إلا المطلق، سارع الباحثون إلى إنكار التعدد ورد الكثرة الملحوظة داخل العالم إلى نظرية الاسم والشكل التي وظفها الخالق في إيجاد هذا التنوع الضخم من الأشياء. وعلى الرغم من عدم إنكار هؤلاء الباحثين لحقيقة العالم وواقعية وجوده إلا أنهم أكدوا على أن حقيقته الجوهرية تتمثل في ذلك البرهمان الكامن بداخله، الواحد بلا ثان، فهو الشيء الوحيد الموجود ولا يوجد آخر بجانبه. وقد أفضت عملية رد الكثرة للمبدأ الأول إلى انتشار شعار «الكل في واحد» أي إن الكل ما هو إلا الواحد، أما الأشياء الجزئية التي ندركها ما هي إلا مظاهر لتلك الوحدة التي تشهد التحام العالم الصغير والعالم الكبير.

- J.N. Farquhar : The religious quest of Inidia, op.cit., P. 51.

- Mund. up: I. 1.8 - kath. up: II. 5.12 - Asa up: VI 7,8, - Scv. up: V. 12

(2) prih. up : I. 2.3.

(3) Chand. up. VI. 2.3. Brih. up : I.4.1/ I. 6.3.

(4) Maitt. up : V. 3- Chand. up : V. 1.3

وعليه تصبح عملية الخلق مجرد تطور تمر به المادة فتتحول من وجود لا شكل له، أي وجود بالقوة إلى وجود عينى حيث يتحقق وجودها الفعلي. ودعم البيرونى هذا الرأى عندما أعلن أنهم «لا يعنون بالخلق إبداعا من لا شيء وإنما يعنون به الصنعة في الطينة وإحداث تأليفات فيها وصور وتدابير مؤدية إلى مقاصد فيها وأغراض»[1].

والسؤال الآن: إذا كان البرهمان هو العلة الفاعلة والعلة المادية معاً، فهل هذا يعني المساواة المطلقة بنية وبين ما صدر عنه ؟ وإذا كان الأمر كذلك فما الداعى للخلاص طالما أننا عين الإله ؟

من الواضح أن المقاطع التي تشير إلى صدور الأشياء عن المطلق واختراقه لها في صورة الروح، أفضت إلى التسليم بأن كل ما هو موجود يحمل بداخله قبساً من الإله[2]. غير أن الأمر لا يؤدي بالضرورة إلى حد المساواة التامة بين الخالق والمخلوق أو افتراض فقدان الأول لشئ من خصوصيته أثناء عملية الخلق. فصدور الأشياء عن البرهمان لا يؤثر بأى حال من الأحوال على كماله، حتى عبر المقاطع التي تشير إلى استخدام الإله لأجزاء من ذاته في خلق الأشياء فإنها لا تفيد استنزاف الخالق استنزافاً تاماً فيما خلق.إذ أن صدور الأشياء عنه يشبه صدور الشرار عن النار[3] أو الضوء المنبعث عن الشمس.

ويكشف التحليل الدقيق عن أن البرهمان والعالم ليسا شيئاً واحداً على حد الإطلاق، كما أنهما ليسا متضادين، وإنما يعد العالم مجرد إطار موضوعي يتيح للمطلق أن يتجلى من خلاله. وتدعم الأوبانيشاد[4] هذا الأمر عندما تعلن أن حلول البرهمان داخل الظواهر الكونية ليس حلول دائم وإنما حلول لحظي بمعنى أنه يتجلى للحظة ثم سرعان ما يتلاشى، ولعل هذا خير دليل على أن الاثنان ليسوا شيء واحد.

ولهذا فإن البرهمان غير المرئى، البرهمان في ذاته، لا ينفعل بما يصدر عنه

(1) أبى الريحان البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مصدر سبق ذكره، ص 244.

(2) Taitt. Ar. Up : X. 1.19

(3) Mund. up : IV. 1. 1

(4) Kena. up : IV. 4.

كما أنه لا يفقد شيء من طبيعته أثناء عملية الخلق، سواء كان هو ذاته العلة المادية أو أنه هو الذي شكل تلك المادة. ولهذا يرفض الباحث كل المحاولات التي اتجهت لتفسير النصوص انطلاقاً من أنها تفيد التوحد والتشابه التامة بين الذات والموضوع، العلة والمعلول حيث أن هذه المساواة تقودنا بالضرورة إلى صعوبات لا حصره لها.

إن التسليم بالمساواة التامة بين البرهمان والموجودات الأخرى استناداً إلى ظاهر بعض النصوص التي توحى بأن العالم وموجوداته هو الله ذاته[1] سوف يوقعنا بالضرورة في تناقض بين وبالأخص أمام تلك النصوص التي تعلن أن العالم الذي هو من صنع الله ليس خالداً ولا متناهياً وإنما عرضة للفناء حيث يتصف بالمحدودية والتناهي لكونه خاضعاً لقوانين العلية والزمن[2].

وهنا نتساءل: أولاً: إذا كان العالم هو الله فما هي الحاجة لمناقشة قضية الحلول ؟ ثانياً: كيف يكون العالم هو الإله ولا يتصف بالخلود واللامتناهي، والأكثر من ذلك أن ينسب له الفناء والنقص ؟

لقد لجأ مفكرو الأوبانيشاد وهم في لحظات التوهج الصوفى إلى استخدام التعبيرات المجازية حيث تدفع لحظات النقاء النفسى بالمتصوف إلى رؤية الأشياء على نحو يغاير ما هي عليه. ومن ثم فيجب ألا نتوقف أمام الفقرات التي تجسد لنا نشوة المتصوف البرهمي والتي تدفعه للتوحد مع الإله والاعتقاد بأنه الله ذاته، «ذلك هو أنت»[3].

وربما أن تلك الدعوات الصوفية التي تعلن أن العالم هو الله كانت من أهم الأسباب التي دفعتهم للتعايش داخل هذا العالم ومن ثم التأكيد على إرادة العالم والحياة، على الأقل خلال القسم الأول من حياة البرهمي. إذ لم تتضمن الأوبانيشاد أي إشارة إلى إن العالم وهم وإنما كانت تراه حقيقة واقعية؛ غير أن

---

(1) Scvct. Up : I. 12, 5.12

(2) إن النصوص التي فسرها الباحثون بأنها تفيد الثنائية وأعاد الباحث تحليلها في إطار العلة الواحدة ذات مستويين من التجلى تكشف لنا عن ذلك التجلى الموضوعي للمطلق في صورة العالم الذي يتصف بالهلاك والمادية. انظر:- Prih : Up : II. 3.1
Maitt. up : VI. 3

(3) Brih. Up : III. 4.2/ IV. 4.12 - Ait. Ar. Up : II. 2.4,6.

جوهرة الدقيق تمثل في هذا الحلول من جانب البرهمان داخله.

وعليه فإن الدعوة إلى الانسحاب من العالم والتي أشارت لها بعض النصوص لم تكن دعوة لاعتزال العالم ذاته بقدر ما هو اعتزال لنمط الحياة المادية التي تعاش داخل هذا العالم والتي تحول بالطبع دون تحقق المعرفة اليقينة سواء بالعالم أو بالذات الآلهية. ولكن بمجرد أن تتجلى حقيقة البرهمان والتي تشكل الحقيقة الجوهرية للعالم يدرك الإنسان عندئذ أن البرهمان هو الحقيقة الوحيدة القائمة في عالمنا هذا، بل إنه الشيء الوحيد الذي يستحق أن يُعرف.

أما سائر الموجودات الأخرى فهي مجرد موجودات ثانوية سرعان ما تتساقط أمام تلك الحقيقة السامية. ومن اللافت أن هذا التصوير لظهور حقيقة البرهمان يقترب بنا من الصياغة المسيحية والتي تنص على أن ذلك الكامل عندما يتجلى، فإن كل ما يوجد يتلاشى[1]. ولهذا تصبح رؤية الوحدة اللامتناهية هدفاً في ذاتها لأنها تُبهج الروح وتحرر العقل والقلب من ذلك الخوف الذي يهيمن عليها بسبب السمسارا، وعندئذ يتحقق له الخلاص الأكبر.

وها هنا نجد أنفسنا في قلب المشكلة : فإذا كان الإله هو العلة الأولى وهو الوجود الحق[2] فإن هذا يعني أن البرهمان هو أصل ذاته وهو سبب جوهره. وبما أن الله هو الوجود ذاته وهو سبب جوهره، فإنه ينتج عن ذلك أن الوجود بأكمله لا بد أن يتحقق في الإله تحققاً كاملاً.

ومن هنا يصبح الإله هو الوجود الخالص والكامل وهو لم يكتسب كماله هذا من الخارج وإنما هو جزء من ماهيته الخاصة، ليس هذا فحسب بل إن صفة الكمال قد أفضت إلى اتصافه باللاتناهي.

وقد ترتب على ما سبق القول بأن العالم ليس - كما أعلن أفلاطون - مجرد ظلال لعالم الحقيقة والمثل وإنما هو نتيجة مباشرة صدرت عن البرهمان. وقد استلزم هذا المعلول للعلة[3] مماثلة لا تبلغ حد التشابه التام، وبالأخص عندما يُعلن عن تحقق الله في الكون بفعل اختراقه له، ولكنها تمنح العالم سمة الحقيقة.

---

(1) الإنجيل : رسالة بولس إلى أهل تسالونيكي، الإصحاح الأول، اية 8، 9 - والإصحاح الثاني آية (9) طبعة دار الكتاب المقدس، القاهرة.

(2) prihad. up : I.6.20/ II. 5.19.

(3) Kath. up : II. 4 - Ait. Ar. up : II. 1.8.

ومن ثم، فإذا كنا قد نبذنا مبدأ التوحيد التام بين المطلق والعالم لأنه يتناقض مع بعض النصوص، فإننا نرفضه مرة أخرى لأنه يوقعنا في إطار وحدة الوجود. غير أن تأمل النصوص يكشف عن تلك المغالطة التي وقع فيها البعض حينما صنفوا الأوبانيشاد في إطار وحدة الوجود، ولعل مبدأ المماثلة قد حل لنا المشكل.

ومن الجلي أن المماثلة هنا وليدة التأكيد على أن الوجود هو البرهمان، وأن ادراك الموجودات لا يتحقق إلا بإدراك ماهيتها الحقة، وجوهرها الذي هو الإله ذاته. ذلك الإله الذي لم يكتف بإيجادها وإنما قام أيضاً باختراقها ليبث فيها الحياة. وهكذا، فإن علاقة الإله بالعالم، العلة بالمعلول، هي علاقة على مستوى الوجود الفعلي نفسه. فبما أن البرهمان هو الوجود الأول فهو سبب جميع الموجودات الأخرى، كما أن كل الموجودات تستمد وجودها بالضرورة منه، لذا كان هو العلة الفاعلة وايضاً العلة الغائية، ولهذا ظهرت الدعوى للاتحاد به والخلاص من كل ما يعوق ذلك الاتحاد.

والواقع أن التحليلات السابقة تقودنا إلى نتيجة بالغة الأهمية، فمنذ زمن الريج فيدا وحتى القرن الخامس ق.م، وهو العصر الذي شهد ظهور الملاحم الشعبية، لم يتوقف هذا البرهمان المجرد عن التواجد والحضور. إلا أنه قد مر بسلسلة من التطورات تأكيداً لشموليته وكما له بدءا من كونه حقيقة خالدة غير متميزة Unknowing ووصولاً إلى كونه وعياً، وغبطة، وحلولاً داخل كل الممكنات، ثم في النهاية اتخاذه هيئة بشرية من اجل إسعاد الإنسانية وتحقيق خلاصها الجماعى كما بدا في البهاجفاد جيتا.

الفصل الثاني

البعد الأخلاقي وسيادة التفسير الإنساني

مدخل :

اشتركت كل الاتجاهات الفكرية التي تتألف منها الحضارة الهندية في الإهتمام بالإنسان ووجوده البشري، وعلى الرغم من الفروق بين هذه الاتجاهات فإنها لم تخل بطريقة أو بأخرى من البحث في ما هية الإنسان وموقعه في الكون ومصيره الروحي. حتى إن المذاهب التي أسقطت من بنائها فكرة الإله الخالق قد أولت اهتماماً بالغا بحياة الإنسان وسعادته، كما عُنيت بقضايا الثواب والعقاب وما يرتبط بها من أبعاد أخلاقية من شأنها أن تحدد حياته المستقبلية.

وقد أبرزت الأوبانيشاد هذا الاهتمام على نحو جلي خلال تناولها لأصل الإنسان ونشأته، وعلاقته بالمقدس من ناحية والعالم من ناحية أخرى[1].

لقد أدى التغير الذي حدث للعقلية الهندية خلال زمن الأوبانيشاد - والذي كان بالطبع ملازماً للتغير الذي حدث في رؤيتها للعالم - إلى طرح تصورات جديدة أدت إلى اختلاف صورة الإنسان، الأمر الذي أفضى إلى ظهور نمط جديد لعلاقة السماء بالأرض، والمقدس بالدنيوى.

(1) تناولت الأوبانيشاد عبر نصوصها المتباينة الذات الإنسانية وموقعها في الأطار الكوني. وقد انتهت أغلب النصوص إلى المساواة بين العناصر الثلاثة الله - العالم - والإنسان انطلاقاً من المقولة التي تعلن أن التعدد وهم وأن الحقيقة واحدة وكل ما عداها مجرد تجليات لها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى - وهو ما أشير اليه في الفصل السابق - بدا الإنسان خلال بعض النصوص على إنه الإله ذاته استناداً إلى حلول الإتمان/ البرهمان داخله. ونلاحظ أن المصطلح آتمان At-man يتضمن معنى الإنسان في أحد شقيه، وعلى مستوى آخر، فإن هذا التزاوج الإلهي - الإنساني يعني أن ثمة علاقة تُماثل تلك العلاقة التي تشكل ذلك اللقاء اللاهوتى الناسوتى في مثلث الأقانيم الثلاثة الأب - الابن - الروح القدس. وقد كان لهذا التزاوج بالغ الأثر في حياة الإنسان الدنيوية وفي رؤيته لما يجب أن تكون عليه تلك الحياة. وهنا كانت بدايته الأخلاقية أو بداية الجانب الأخلاقي في الفلسفة الهندية.

فقدت عبادة مظاهر الطبيعة مكانتها بعد أن كان لها شأن في النصف الأول من العصر الفيدي، وذلك بعد أن طرحت الأوبانيشاد نظريتها حول البرهمان/ الروح المطلق والتي بسطت هيمنتها على العقول ودان بها عدد كبير من أفراد الشعب.

ومع هذا التحول العقائدى حدث انقلاب في رؤية المرء للكون وظواهره من ناحية، وفي رؤيته لمصيره الروحي من ناحية أخرى.

أما فيما يخص رؤيته للعالم، فلم يعد الأخير بالنسبة له هو مجموع الظواهر التي تتحكم في وجوده على الأرض وكذلك في مصيره بعد الموت ما لم ينل رضاها خلال سلسلة من الممارسات الطقسية. وإنما أصبح الكون وموجوداته تجسيداً لإرادة غاية في التجريد أطلق عليها «البرهمان» Brahman/ الروح الكونية.

وعلى الرغم من اختلاف تلك الروح عن كل ما في الكون واستقلالها عنه بذاتها إلا أنها كامنة في كل جزئياته نظراً لأنها المنبع لكل ما هو موجود، وهي المحرك الداخلي لها كما أنها المنتهى. وإذا كان ارسطو قد اشار إلى أن كل ما يتحرك من محرك ليس فيه، فإن الأوبانيشاد أكدت على أن هذا المحرك إنما هو مفارق رغم أنه - بصورة من الصور - مباطنا لكل ما هو موجود.

واستناداً إلى قضية الحلول - سواء في الكون أو في الإنسان - لم يعد العالم يحمل نفس الرهبة التي كان عليها خلال الفيدات، كما سقطت هيمنته على البشر بوصفة مجموع الكائنات السماوية المدمرة. وعليه أصبح العالم مجرد إطار موضوعي يمكن «للبرهمان» أن يتجلى خلاله، وبهذا تراجعت آلهة الطبيعة حيث لم يعد بمقدرتها أن تحقق خيراً أو تنزل شراً دون أن يأذن لها البرهمان بذلك.

وهكذا بدا الإنسان ككيان له القدرة على احتواء الطبيعة بأكملها داخله، ومن ثم لم يعد مطالبا بإرضاء أية قوى خارجية وإنما عليه أن يحقق الرضا لذاته فقط، ذلك الرضا المنبثق عن إدراكه للغاية من جودة البشري، وما ينبغي أن يكون عليه.

كان «البرهمان» هو تلك «الوحدة» التي توجه حياة الإنسان الدنيوية، كما أنه المحك الوحيد لتحقيق سعادته المنشودة. حيث يتحدد مستقبلة الآتي وفقاً لقربه أو بعده عن هذا الموجة. وفي هذا الإطار تجلى «البرهمان» بوصفة الحقيقة التي فاض عنها العالم العيانى بكل موجوداته وفيها سوف يتلاشى كل ما هو موجود، وكل ما سوف يوجد، بما في ذلك

الإنسان ذاته[1]. وهكذا ارتبطت رؤيته للعالم بمصيره الروحي.

واستناداً إلى التصورات السابقة تباينت النصوص بصدد ماهية الإنسان : هل هو الإله ذاته ؟ أم أنه مجرد إطار يتجلى الإله خلاله ؟ وأياً ما كان الأمر فقد حُددت الغاية الأسمى للوجود البشري - وهي في ذات الوقت تحديد لعلاقته بالمقدس - في إدراك ذلك الموجود الأسمى المتحقق بذاته ولذاته والاتحاد معه من أجل أن ينعم بالسعادة الأبدية. وهكذا وضعت الأوبانيشاد للإنسان غاية تتجاوز حدود حياته الدنيوية مما أفضى إلى هيمنة الجانب الميتافيزيقي على كافة الجوانب الأخرى.

ومما يذكر بهذا الصدد أن الإنسان قد انطلق نحو غايته تلك متناسيا واقعه الاجتماعي وما يفرضه عليه من التزامات، عاجزا عن وضع تصور لمجتمع أفضل يحيا في ظله مع الآخرين. حتى الفترات التي بدا خلالها مطالباً بإنشاء حياة أسرية، واجتماعية، لم تكن إلا وسيلة لتهيئته للانطلاقة الكبرى التي يسعى إليها وهي الانسحاب تماما من العالم وتجاوز كل علاقاته لتحقيق غايته في مكان آخر غير ذلك الذي يحيا فيه[2].

ومما لا شك فيه أن هذه الغاية كانت من أهم أسباب الدعوى إلى إنكار العالم ونبذ الحياة، وعليه فإن ما يدفع الفكر الهندي في بعض مراحل تطوره إلى رفض العالم وإنكار إرادة الحياة يكمن في الموقف الداخلي للفرد تجاه الإله من ناحية، وتجاه العالم المحيط به من ناحية أخرى.

وهنا نتساءل : هل يمكن اعتبار التشاؤم هو الرؤية الضمنية الكامنة داخل النسق الأوبانيشادي؟ بعبارة أخرى: هل تضمنت الأوبانيشاد مفاهيم عن الألم والشقاء، والبؤس الإنساني مما دفعها إلى تبني الدعوات الاعتزالية، ومن ثم المناداة بالتخلي عن العالم والحياة من أجل الخلاص من شقائها ؟

---

(1) Brihad. up : I.2.1/ I.5.3; Mund. up : II. 1.1.

(2) نعتقد هنا أن هذا التصور هو المغزى الرئيسي لفكرة الرهبنة في اليهودية والمسيحية. بينما الأمر عند المتصوفة في الدين الإسلامي يختلف تمام الاختلاف، فالمتصوف يؤمن بأنه لا رهبانية في الإسلام وإنما هو تسامي على الغرائز والشهوات دون التخلي عن دوره الفاعل في الحياة.

1- الخلاص بين التحرر الإرادي والتغييب السياسي :

إن العالم الفيزيقي الماثل أمامنا ليس وهما أو تمثلا لعالم مثالي آخر، إنما له وجوده الحقيقي والثابت. فعلى الرغم من أن عالم الظواهر يعتمد - إلى حد ما - في وجوده على إدراكنا الحسي له إلا أن هذا لا يلغي وجوده الخاص والحقيقي المتمثل في حلول الذات الآلهية بداخله باعتبارها الموجه الداخلي له. ومما يلاحظ أن القيمة التي يشغلها عالم الطبيعة في ذهن الهندي ترجع إلى سببين :

أولهما : التأكيد على صدور العالم عن البرهمان باعتباره العلة الفاعلة والعلة الغائية له(1)، وبذلك يستحيل أن يبدع البرهمان ما هو زيف.

ثانيهما : انتشار الحقيقة الايمانية التي تنص على أن البرهمان بعدما أوجد العالم وموجوداته اخترقها في صورة الروح ليبث فيها الحياة. وعليه برز التأكيد على أن النظام الطبيعي يستمد وجوده واستمراريته من النظام فوق الطبيعي Metaphysics، ولذا بدا الأخير بوصفه القوة الموجهة للموجودات بجانب أنه علة فنائها(2).

وهكذا أصبح ينظر للعالم على أنه تجسيُد للقداسة الأمر الذي يلغى معه أي احتمال لبطلان العالم أو التعامل معه باعتباره انعكاساً لآخر.

والحقيقة أن النصوص لم تكتف بالإشارة إلى ثبات العالم ووحدته وإنما أيضاً أكدت على أن التنوع والكثرة التي نلاحظها في العالم ليست حقيقة وإنما وليدة مقولتى الاسم والشكل اللتين أحدثتا التمايز ما بين الأشياء في حين أن العالم له حقيقته الثابتة، على عكس ما رأى هيرقليطس من أنه عالم التناقضات المنبثقة عن التغير الصيرورة. وهكذا أصبح الاهتمام بالعالم هو اهتمام بذلك الجوهر الإلهي الذي يمثل بدون شك الحقيقة الباطنية له.

غير أن الانغماس في الجانب المادي من العالم وما يتضمنه هذا الجانب من ارتباطات وعلاقات، من شأنه أن يفقد الفرد توازنه ويشعره بالانفصال عن الإله. وبالتالي يتناسى ذلك الحضور الإلهي الدائم ويتم الانسياق وراء الرغبات

---

(1) Scvct., up : V. 14/ VI. 6- Taitt. up : II. 1.7
A. Ar. up : II.3.1- Brih. up : I.4.1/ I.2.3

(2) Kau. up : III.2 - Kath. up : II. 5.2 - pra. up : I.8 / III. 3 Mait. up : VI. 17
Scvct. up : II. 17 / VI. 11

الوقتية. فيحدث اغتراب الفرد عن حقيقته الداخلية ويعجز عن رؤية الأتمان/ الجوهر الإلهي والذي يشكل الغاية الأسمى لوجوده البشري.

فالانخراط في الشهوات، والجهل بحقيقة الأشياء يدفعنا للتعامل معها - على سبيل الخطأ - على أنها الحقيقة النهائية والخير الأسمى؛ هذا على الرغم من تأكيد الآيات على الحلول الإلهي الدائم الذي إن استمسكنا به تحققت لنا النجاة، والتحرر من الخطيئة التي تنتج عن تعاملنا الخاطئ مع الموجودات المحيطة بنا. وهذا هو ما يسمى بالوهم Maya[1] أي الجهل الذي يولد الخطيئة داخل النسق الأوبانيشادي.

إلا أن الوهم لا يدفع البشر إلى ارتكاب الخطيئة فقط خلال التعامل مع الأشياء والموجودات المحيطة بهم، وإنما يوقعهم في الخطيئة الكبرى والمتمثلة في انحراف الإنسان عن طبيعته الإلهية. ومن ثم يحرم نفسه من النهاية الوحيدة التي يمكن أن يجد فيها سعادته.

فالإنسان عندما يعارض الحقيقة التي يبلغه بها الكتاب المقدس والمعلم

(1) يعد مفهوم «المايا» Maya من المفاهيم الهامة في تاريخ الفكر الهندي، وقد مر المفهوم بتطورات عديدة عبر المذاهب الهندية المختلفة. ففي البدء كانت «المايا» تشير إلى الجهل الذي يقود الإنسان إلى التعامل مع الأشكال الظاهراتية بوصفها حقائق مطلقة وهو سلوك منبثق عن انعدام المعرفة بحقائق الأشياء. وهذا هو المعنى الذي وظف فيه المفهوم خلال الأوبانيشاد. فقد وصفت النصوص العالم الفيزيقي بأنه حقيقة، ورفضت التعامل معه على أنه وهم أو لا وجود له أو أنه خال من المعنى. ولكنها في ذات الوقت طالبت بضرورة البحث عن المقدس الكامن بداخله والذي يشكل حقيقته الجوهرية. حيث أن الفشل في إدراك ذلك الجوهر يعد وليد الجهل آفيديا Avidy وهي تشير إلى غياب المعرفة التي تؤدى إلى الخطيئة ومن ثم إلى ضرورة التكفير عنها أولاً: بمعرفة حقائق الأشياء، ثانياً: بإعادة الاتصال بهذا المقدس. غير أن المفهوم قد مر بتطور على يد كل من البوذية والجينية، حيث تعامل كل منها مع العالم على أنه فراغ مطلق وهذا أكدا على ضرورة اعتزال العالم، وعملا على الالتزام ببعض الممارسات الصارمة التي قد تؤدى إلى الموت ومن ثم يتم الخلاص نهائيا من وهم العالم الذي لا يسبب إلا الألم والأسى. ومن الملاحظ أن أغلب المدارس الهندية التي تلت البوذية والجينية قد استخدمت مفهوم المايا للإشارة إلى العالم وموجوداته، بجانب الاحتفاظ بمعناه السابق أي الجهل بحقائق الأشياء والذي يُسقط الإنسان الخطيئة ومن ثم العبودية والألم. انظر : I.4 : <u>Svet. Up</u> I. 9 : <u>Asa. Up</u> -

فإنه بذلك يعارض النظام الطبيعي، كما أنه يهدم في داخله الغاية التي استهدفها الإله من خلقه وعندئذ يفقد معنى وجوده. فإذا كان البرهمان قد قرر أن يحول ذاته إلى روح يخترق بها الكائنات فتحيا، فيجب أن نعى أن إيجاد الموجودات لم يكن وليد اللهو أو الشعور بالوحدة بقدر ما يجسد رغبة المبدع في أن تشاركه مخلوقاته، وبالأخص الإنسان، كماله وعظمة أعماله[1].

فالبرهمان هو العلة الأولى التي تخلق باستمرار ودون توقف، إلا أن هذا الخلق لا يعد صدوراً ضروريا بل هو فعل إرادة صادرة عن إرادة مطلقة تعي ما تفعل.

وليس من شك في أن الجهل الذي قد يهيمن على المرء ويفقده سعادته وكماله لا يؤثر بأية حال على الإله المطلق بوصفه الوجود اللامتناهي والكمال التام. وعلى هذا فإن الإنسان وحده هو ما سيعاني ثمار مخالفته للنسق الإلهي.

ويبدو أن الخلاص الأوبانيشادي/ الدعوة لإنكار العالم ونبذ الحياة لم تكن وليدة دعوة تشاؤمية بصدر ماهية الكون بقدر ما هي دعوى للانتقال من الماديات إلى الإلهيات، أي من تأمل المطلق عبر تجلياته العينية المتعددة إلى المطلق في ذاته باعتباره الوجود الخالص بل وغاية الوجود البشري. وبهذا يستحيل تحقق ذلك الوجود الإنساني الحق إلا إذا تحقق الاتصال المستمر مع المقدس وهو اتصال لا يهدف إلى خير دينوى وآمال زائلة بقدر ما هو رغبة في الكمال والخلود[2]. ذلك الخلود المتمثل في معرفة المطلق/ البرهمان والاتحاد به، واكتساب ذات الخواص التي يتصف بها هذا المطلق.

وبينما دعمت المسيحية مفهوم الخطيئة الأصلية إذ اعتبرت الشر مبدأ أصيلاً في العالم والحياة، فإننا نجد الأوبانيشاد - خلافا لهذا - تشير إلى «المايا »

---

(1) Ait. Ar. up : II. 2.2.12 Brihad. up : IV. 4.24; Chand. up : VII. 26.2.25 Prasna. up : IV. 10,11.

(2) وفي هذا يذكر «البيروني » أنهم ذهبوا إلى أن المنصرف بكليته إلى العلة الأولى متشبها بها على غاية إمكانه يتحد بها عند ترك الوسائط وخلع العلائق والعوائق؛ وهذه آراء يذهب إليها الصوفية لتشابه الموضوع، وكانوا يرون في الأنفس والأرواح أنها قائمة بذواتها قبل التجسد بالأبدان معدودة مجندة تتعارف وتتناكر وأنها تُكتسب في الأجساد بالخيرورة ما يحصل لها بعد مفارقة الأبدان والاقتدار على تصاريف العالم ولذلك سموها آلهة ... انظر : البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل او مرذولة، مصدر سبق ذكره.

بمعنى فساد الجانب العقلي في الطبيعة الإنسانية باعتبارها المسؤول الأول عن سلسلة الأخطاء التي يقع فيها الإنسان؛ والتي بلا شك تحرمه من الغاية الأسمى التي وجد من أجلها. وعليه يمكن الجزم بأن مفهومي الألم والشقاء لم يكونا الدافع الأساسي في ظهور الدعوة إلى الخلاص ونبذ العالم في صورتها الأولى. فالأوبانيشاد لم يكن قد تبلور لديها بعد تصور عن مباطنة الألم في العالم والحياة وحتى إن وجد فإنه لم يكن أصيلا وإنما وليد النقص المعرفي، وهو أمر يمكن تجاوزه لأنه وليد الفعل البشري لا الفعل الإلهي[1].

ولهذا ظهرت الدعوة للارتقاء فوق العالم الفيزيقي وإيقاف الوجود المادي من أجل التحرر من كل أنماط الحياة الدنيوية حتى يتم التوجه إلى ما هو أكثر قيمة، أي البرهمان.

وهكذا أصبحت إعادة اكتشاف البرهمان، سواء في العالم الخارجي أو في أعماق الوجود البشري بوصفه العالم الداخلي، هو السلوك الوحيد الجدير بالاهتمام وعلى المرء أن يهيئ نفسه لذلك وأن يخلق نمط الحياة الذي يتلاءم مع تلك الغاية المقدسة. ويبدو أن الفشل في تحقيق هذا الهدف يرجع إلى سببين:-

أولهما : الجهل المنبثق عن التعامل مع الأشياء على غير حقيقتها، وهذا أمر يمكن القضاء عليه بالمعرفة الحقة غير المشوشة؛

ثانيهما : اتباع الطرق الخاطئة في تحقيق تلك الغاية والمتمثلة في الممارسات الخارجية من أضحيات، وقرابين وغيرها من الاحتفالات الدينية الطقسية التي يعتقد على سبيل الخطأ أنها وسائل فعالة[2].

والواقع أن الهندي قد تصور في تلك المرحلة أن الخلاص وإدراك البرهمان أمر لا يتم إلا بالانفصال التام عن العالم، والقضاء قضاءً مطلقاً على إرادة الحياة والرغبات التي تسبب الاحتكاك بالعالم والحياة. ولهذا أصبح الزهد

---

(1) يكشف استقراء النصوص عن أن مفهوم الخلاص Moksh قد مر بتطور ليس فيما يخص الوسائل المتبعة ولكن في علة الخلاص ذاته. فقد بدأ الخلاص عبر النصوص من أجل تحقق الوحدة مع اللامتناهي، ومن ثم تحقيق الغائية الإلهية التي تتخلل الكون وموجوداته. وفيما بعد أصبح الخلاص يتضمن معنى التحرر من عبودية «الكارما والتناسخ» اللذين شكلاً العلة المباشرة في إخفاق المرء لبلوغ الكمال والنعيم الأبدي.

(2) Maitt. up : VI. 36 - Brihad. up : VI. 2.16 - Chand. up : IV. 16.5 ; Mand up : I.2.10.11.

Tapas[1] وما يتضمنه من إماتة للجسد وكبت للرغبات من شأنه أن يحقق التحرر الأبدي. ومن أهم الأشياء التي تترتب على الالتزام بحياة الزهد عدم الدخول في صراع مع الآخرين من أجل مصالح فردية أو رغبات أنانية[2] فإذا كانت إرادة الحياة تؤكد نفسها من خلال البدن، فإن كبح الشهوات وإماتة الجسد يقضيان على الرغبة في الحياة من اساسها، وهذا هو السبيل الوحيد لصفاء الذهن والقلب والذي يمهد بلا شك لإعادة اكتشاف البرهمان.

وتبعاً لذلك، فإن النزعة الروحية التي هيمنت على النسق الأوبانيشادي والتي أكدت على تماثل روح الفرد مع الروح الكونية قد منحت الخلاص بعداً جديداً. لقد اتخذ الخلاص بعداً انسانياً وروحياً استلزم ضرورة نبذ الجسد متطلباته من أجل تحقيق الاتصال مع الروح الشاملة.

وبهذا لم تكن الدعوة لنبذ العالم والعودة إلى البرهمان أمراً طبيعياً فقط وإنما كانت سلوكا إراديا خالياً من أي اجبار أو قهر. حيث أن الرغبة في معرفة البرهمان رغبة فطرية تنبع من داخل الإنسان الذي يحمل الإله ذاته في داخله. فاللحظة التي تدرك خلالها ماهية البرهمان، وحقيقة حلوله داخل الكائنات هي اللحظة التي يسقط خلالها العالم الفيزيقي بكل علاقاته، ومن ثم يتحقق الخلاص وينال النعيم الأبدي[3].

وعليه فإن قيمة العالم تتلاشى أمام حقيقة البرهمان. وعندما يعي الإنسان ذلك فإنه لا محالة سوف يرتفع بفعل الاختيار الحر من تأمل العالم المتعين إلى علة هذا العالم، إلى الغائية الإلهية التي تحتضن الكون وموجوداته[4]. فعلى الرغم من الضرورة التي يجد الإنسان نفسه مقيداً بها، إلا أن النصوص تدعم مبدأ الإرادة الحرة[5].

---

(1) أشارت النصوص في أكثر من موضع إلى أن الزهد ما هو الا التقشف، والتقشف هو الوسيلة الوحيدة لأمانة الجسد ومن يفعل ذلك يصل إلى النعيم في عالم البرهمان. انظر: Chand. up : II. 23.2 / VIII. 4.1.3 - Maitt. up : VI. 28.

(2) Taitt. Up : I.9.1 - Maitt. up : IV. 4 - Kena. up : IV. 8.

(3) Svet. up : II. 14.

(4) Brihad. up : III. 8, 9.

(5) تؤكد النصوص على اهمية الإرادة والوعي في ادراك حقائق الاشياء المحيطة بنا لادراك الحقيقة المطلقة. لهذا لا بد من توافر الرغبة في ادراك حقائق الأمور حتى يتحقق لنا الفهم الصحيح والمعرفة السامية ومن ثم الخلاص.

=

فالإله لم يخلق الموجودات بلا إرادة وإنما جعل لها إرادة حرة : لماذا ؟ لأن الرب خلق الموجودات من أجل أن تشاركة غبطته ولكى تشعر بتلك الغبطة وتنعم بها لا بد أن تريدها، بمعنى أن تكون لها إرادة حرة في أن تختار تلك الغبطة أو أن تتجاوزها. فبدون الإرادة الحرة لا يمكن أن يوجد جهاد ضد الرذائل أو تحقق للفضائل أياً كانت.

وخلافاً مع النصوص الفيدية، بدا المجال متاحاً أمام الإنسان كي يقرر مصيره الروحي بنفسه إما بالتسامي أو بالتدني، ودون أي تدخل من جانب القوى الطبيعية المتعددة التي سبق وهيمنت على حياته في هذا العالم وفي العالم الآخر أيضا.

وهكذا أتاح الخلاص المجال أمام الإرادة الحرة في أن تحدد المستقبل الآتى،فإذا أردنا السعادة الأبدية ومشاركة الإله عالم الخلود ليس أمامنا سوى أن نتحرك شوقا إليها ونبذل كل ما يحققها. وعليه لم يعد شقاء الإنسان وليد المشيئة الإلهية بقدر ما ينتج عن سوء استعمال حرية الإرادة التي تدفع الفرد إلى نبذ الخير الدائم من أجل متع زائلة.

إذا كان البرهمان هو علة وجود هذا العالم وهو الموجة الداخلي لكل ما وجد، حيث أنه يوجه الكائنات إلى ذاته كلما أرادت هي ذلك ودون أن تريد، كما يحدث في حالات النوم، فإن النتيجة الحتمية لذلك - وهو ما تقره النصوص ذاتها - أن كل من أراد البرهمان لا بد أن يبحث عنه، ومن يبحث عنه سيجده أقرب إليه من حبل الوريد، ولا يمكن إدراك البرهمان دون ذلك[1]. ولكن، إذا كان البحث عن الرب عبر التراث المسيحي يجسد محبة الرب الكامنة في داخل عبادة، فإلى أي حد يمكن أن تصدق تلك المقولة على مضمون الفكر الأوبانيشادي ؟

لقد بدا للأوبانيشاد أن غاية الوجود البشري هي في ذات الوقت سببة وعلته، ونحن عندما نبحث عن سعادتنا الخاصة نجد الإله أمامنا باستمرار كما نجد انه هو ذاته ما نشتاق إليه. وبهذا يكون الوجود البشري قد ارتبط بموضوع

=

(1) Arther Keith : Op. cit., PP. 526, 527. - Sevcta. up : VI. 15,18. - Chand. up : III. 14.1 / VII. 4.1 – 3. Chand. up : VII. 18.1

يرغبه في ذاته، وهكذا تبرز الإرادة بجانب الرغبة.

هـذا مـن ناحيـة، ومـن ناحيـة أخـرى فـإن الرغبـة ذاتهـا تشـتاق إلى الترانسنتندالى، وهذا الاشتياق هو أسمى ما يمكن أن يسعى إليه الإنسان حيث يتعلق بمعرفة الخير الأسمى وهـي معرفـة تعمـل عـلى تحقيـق هـدف الوجـود البشـري، بمعنى عودة الجزء إلى الكل وبلوغ التحرر للأبد. وهـي الرغبـة التـي طبعها الإله داخل البشـر ليظلوا على الدوام يتطـلعون إلى كماله الخاص.

واسـتناداً إلى ما سبق، فإن البرهمان يحرك مخلوقاتـه لـيس فقـط لمعرفتـه ولكن أيضاً لمحبته، محبة كماله وعظمة أعماله، التـي سـيجازى عليهـا بمشـاركته عالمه الخالد حيث السعادة الأبدية(1).

وهنا تظهر الدعوة إلى ضـرورة تربية الفرد وإعـادة تعليمـه مـا ينبغـى أن يكون عليه في حياته حتى يكون جديراً بالغاية الأسمى التي سينطلق إليهـا بعـد الموت والتي هي كامنة في أعماقه(2). حيـث أن العجـز عـن ادراك وتحقـق تلـك الغاية هو ما يسـبب القلـق والحـزن، حـزن الـنفس العـاجزة عـن الوصـول إلى مستقرها ومنتهاها. ومن المرجح أن إفراط النسق الأوبانيشادي في البحـث عـن البرهمان وكيفية التحرر من العالم قد أدى إلى غلبة الاهتمام بالحيـاة بعـد المـوت، وحياة الرهبنة أكثر من الاهتمام بحياة الفرد ضمن المجمـوع وداخـل إطـار هـذا العالم. فرغم الإيمان بوجود الوحدة الميتافيزيقية الشاملة داخل كل الموجـودات، إلا أن الهند لم تشهد اهتماما بحياة الفرد الاجتماعية كما لم تهتم بوضع نسق قيمـي يحيا في ظله كافة أفراد المجتمع.

وفى المقابل تجلت الإرادة بوصفها السـلوك المباشـرة، والمسـؤول الأول عن مصير الفرد المقبل، حيث أنها الـدافع الـذي يحـرك الفـرد إمـا نحـو الكـمال والسعادة وإما نحو الشقاء والبؤس. هذا مـن ناحيـة، ومـن ناحيـة أخـرى فـإن

---

(1) Chand. up : VII. 4.3 / VII. 25. 2 ; Kena. up : II..5 - Brihad. up : III. 9.2 / IV. 4.5.

(2) تؤكد النصوص على أن معرفة البرهمان تقتضـي ضـرورة أن ينضـم الفـرد إلى معلـم حكيم يقوده مـن الظـلام إلى النـور ويخـبره بحقيقـة الكتـب المقدسـة، وقـد شـبهت النصوص علاقة التلميذ بـالمعلم بالشـخص الأعمـى أو معصـوم العينـين والـذي في حاجة دائمة لشخص مبصـر يسحبه ويصل به إلى غايته. انظر:

chand. up : VI. 14.2

تحديد صورة البرهمان بوصفه الإله المراقب لكل ما يحدث، والعلة المحركة لكل الكائنات، ولد اعتقاداً بأن المشيئة الإلهية لم تسع لخير دنيوي زائل.

فالبرهمان لم يتصور المجتمع على غير ما هو عليه وإلا لتدخل لتوجيه الموجودات لإصلاح ما فيه. فإذا كان العالم الفيزيقي، وعلى وجه الدقة المجتمع المادي، ليس هو المجال الذي يحقق فيه المرء سعادته الأبدية وتحرره المطلق، فإنه بذلك لا يستحق أن يوليه اهتمامه أو يسعى لإصلاحه. وهكذا وجد العقل الهندي الذريعة التي برر بها الدعوة لنبذ المجتمع والانسحاب من واقع الحياة المادية، والاكتفاء بنقائه الداخلي وكماله الفردي حتى ينعم في النهاية بصحبة البرهمان الذي سيهبه فيما بعد المجتمع الفاضل والذي سيشاركه فيه السعادة الأبدية.

ومن اللافت أنه لا توجد أية دعوة لإصلاح المجتمع أو حتى وضع تصور لما يجب أن يكون عليه هذا المجتمع. الأكثر من ذلك أنه لا توجد إشارة إلى دور الفرد تجاه أقاربه وأصدقائه حتى فيما يخص بلوغ المعرفة وتحقق الخلاص. وكأن هذه التعاليم هي ما سعت إليه السلطة السياسية من أجل إبعاد الشعب عن كل ما يحدث في المجتمع ومن ثم سلب إرادة التغيير لديه. حتى عندما تبرز ملامح التأكيد على العالم وإرادة الحياة في بعض النصوص ويبدو خلالها الفرد منفعلا بالمجموع يتضح أنها تجسد عملية الإعداد التي يمر بها المرء منذ صغره حتى يتمكن من الارتقاء إلى أهم مراحل حياته، وهي حياة الرهبنة في الغابة.

إن الانضمام إلى المعلم الكاهن من أجل الاطلاع على مضمون الكتب المقدسة كان أمراً ضرورياً لكل من يسعى نحو الحقيقة العليا، كما أنه في ذات الوقت شكل المرحلة الأولى من المراحل الأربع التي انقسمت إليها حياة الإنسان[1]. وقد جسدت هذه المراحل عملية إعداد ما يمكن تسميته بالراهب الحق أو الإنسان الكامل الجدير بمعرفة البرهمان ومن ثم بلوغ الخلاص الأبدي.

وهكذا بدا الخلاص حالة تستلزم عدة مراحل يتعلم خلالها الفرد السلوك الصحيح وضبط الذات، وسلامة العقل والكياسة وذلك عبر دراسته لنصوص الفيدا والأوبانيشاد، كما يتعلم أيضاً الواجبات الملقاة عليه والمتمثلة في ضرورة تأسيس الأسرة وإنجاب الذرية وممارسة اليوجا والقربان، ثم اعتزال الحياة عن طريق ممارسة الزهد وإماتة الذات والتقشف حتى يتمكن من بلوغ

(1) انظر: Brih. Up: III. 8.10 / IV. 4.22

مرحلة السانياسن Sannyasin[1] أي الانصهار التام في المطلق والتحرر الأبدي من العالم وإرادة الحياة.

ويبدو أن الخلاص عبر بعض نصوص الأوبانيشاد ارتكز على الزهد بوصفة المحك الأساسي في بلوغ التحرر الأبدي، إلا أن تحليل باقى النصوص يكشف عن أن الزهد مجرد خطوة تساعد في إعداد الإنسان للخلاص، لما له من دور كبير في تحقيق صفاء الروح والذهن والقضاء الإرادي على الرغبات التي تدفعنا نحو العالم، ومن ثم التفرغ ويتلقى الحقيقة الكلية[2] وعندئذ سيتلاشى العالم تماما أمام حالة النشوة الصوفية مع المطلق.

ولعل هذه الأهمية التي نسبت إلى الزهد تمثل بداية الرهبنة الهندية، إلا أننا

---

(1) يرى بعض الباحثين أن مرحلة السانياسن، والتي تمثل الأسراما الرابعة، تجسد مرحلة ما بعد ممارسة الزهد والتقشف حيث تتجلى الحقيقة الكلية ويسقط العالم تماماً من ذهن العابد ووجدانه. وعندئذ ينطلق المتحرر في الطرق متجولاً بلا مأوى، بلا رغبة، متخليا عن كل ما يملك.
إلا أن هذه المرحلة تعد نتيجة طبيعية لعملية الإعداد الفيزيقي التي يخضع لها المرء عبر الاسراماس الثلاثة السابقة، وقبل أن يشرع في جهاده الروحى. وتبدأ عملية الإعداد عادة باكتساب المعرفة الوثيقة بالتراث السابق والحالى والمتمثل في اسفار الفيدا وما تتضمنه من واجبات قربانية، والتزامات يجب أن تؤدى سواء تجاه ذاته أو تجاه الطبقة التي ينتمي إليها. ثم يسلك بعد ذلك طريق الطهارة الروحية، والذهنية عن طريق ممارسة اليوجا حتى يحقق لذاته الرضا والطمأنينة والمتمثلة آنذاك في كبت الذات، وإماتة الشهوات، والصدق والإخلاص، والسلوك الصحيح، والصيام. ثم يأتي التأمل المصاحب للزهد ليتوج كل هذا الجهد ويحرر الفرد من كل الانفعالات حتى ينعم بصفاء الذهن الذي يؤهله لإدراك البرهمان حيث النعيم المطلق، وهذا هو ما يسمى بالسانياسن. انظر: -Arthur Keith: op. cit., P.589. -Taitt. up: I. 9.1 / I. 11.3. -Scvct. up: II. 13 / II. 9.11.12.

(2) تتأرجح النصوص ما بين التأكيد على قيمة الزهد في تحقق الخلاص الأبدي وبين التعامل معه بوصفه مجرد إجراء أو خطوة في منهاج التحرر، وبالأخص عندما أعلن ضرورة القضاء على الافكار الخاطئة، والمغالطات التي تحدث نتيجة سوء الفهم، لذلك أصبحت المعرفة والتأمل هما التحرر ذاته وتراجع الزهد ليصبح احد الوسائل المساهمة في إعداد الفرد لتلقى المعرفة. انظر: - Chand. up : VII. 4.3 / VII. 5 prasna. up : I.10. Mund. up : I.2.11 - Brihad. up : III. 8.10

لا نستطيع الجزم بها إذا كان هؤلاء الزهاد يعيشون فرادى أو في جماعات كل جماعة داخل إطار موحد كالأديرة مثلاً في الدين المسيحي. أو أنهم كانوا يعيشون فرادى في صوامع كصوامع الرهبان الخارجين على نسق الأديرة.

على كل، فقد انقسمت حياة الإنسان وفقاً لنظرية الأسراماس Asramas إلى قسم اجتماعي حيث تعلو خلاله نبرة التأكيد على العالم وإرادة الحياة، والمتمثل في مرحلة الدراسة وتأسيس الأسرة. إلا أن هذا الارتباط يعد ارتباطا مؤقتا بمعنى أنه مجرد إعداد للقسم الثاني والمتمثل في تدمير إرادة الحياة وإنكار العالم عبر ممارسة الزهد والتقشف في الغاب ثم ادراك الحقيقة العليا وبلوغ التحرر الأبدي من الوجود.

إن حالة التحرر التي يسعى إليها النسق الأوبانيشادي لا تعد في الواقع عملية قضاء تام على الوجود وافنائه، وإنما هي في الأساس تعني تغيير رؤية الإنسان المتحرر ذاته للأشياء المحيطة به وللعالم أيضاً فالعالم. الفيزيقي مازال قائما كما هو، إنه لا يعبأ بالمتحررين، ولكن حالة التحرر التي يصل إليها المرء هي التي تستلزم إسقاط العالم من نسقه المعرفي. وعليه فإن تحقق الخلاص لا يقتضي الصعود إلى عالم آخر مغاير لعالمنا هذا،وإنما أصبح الخلاص ممكنا داخل حدود هذا العالم شريطة أن يلتزم مبدأ إنكار العالم وإرادة الحياة، أي إن العالم لم يعد يشكل نقطة اهتمام بالنسبة له.

وتتكشف حقيقة الاتصال اليومي بين البشر والبرهمان، ومن ثم بلوغ الإنسان حالة التحرر يوميا - دون ان يشعر - خلال لحظات النوم العميق التي يتوقف خلالها الوجود المادي للشخص النائم وينعم بالهدوء والنقاء[1]. وعندئذ تصل النفس إلى حالة من عدم التمييز بين الفاعل والمفعول، بين الذات والموضوع، فيسقط العالم وموجوداته تماما وتدرك بوضوح تلك الحقيقة الأبدية، كما تدرك التماثل الحادث بينهما. ولكن سرعان ما يتلاشى هذا النقاء بمجرد العودة إلى حالة اليقظة واستعادته النفس اتصالها بالعالم، وعندئذ تفقد خلاصها، بل وتنسى تماما أنها اتحدت به. ولكن كيف تجهل النفس هذا الاتحاد ؟ تسعى النصوص لتوضيح الأمر عن طريق مماثلته بعملية جمع العسل التي يقوم بها النحل. فعلى الرغم من أن العسل حصيلة زهور مختلفة إلا أنه يبدو في صورة

(1) Caus. up : III. 1 - Kcen. up : III. 3; - Bribcd. up : II. 1.18,19- Chand. up: VI. 8.1,2.

شراب متجانس ودون أدنى تفرقة بين رحيق زهرة وزهرة أخرى[1]. كذلك الأمر مع الكائنات التي تندمج لحظة النوم في الحق دون أن تعرف شيئاً عن هذا الاندماج. إلا أنه تفسير - لم يزد الأمر وضوحاً.

وهنا نتساءل: هل ينسى الإنسان اتحاده بالمطلق لان المطلق انساه ذلك عمداً، أم لأنه يندمج مع شيء لا يختلف عنه لذلك لا يتذكر هذا الاندماج ؟ أم لأن لحظة النوم تخلو من الوعي ومن ثم فالاندماج يتم بلا وعي !! على كل فقد أصبح الزهد وإماتة الجسد من أجل تحقق الانفصال الإرادي عن العالم الخارجي يماثل حالة الانفصال الطبيعي التي تحدث للذات الإنسانية في النوم العميق/ Turiya[2] حيث تتلاشى الرغبات الدنيوية والأمال اليومية ويتحول المرء عندئذ إلى وعي محصن، وعي بحقيقة البرهمان وتماثله مع حقيقته الجوهرية أي الأتمان، وعندئذ يتحقق الخلاص.

لقد ارتكز النسق الأوبانيشادي على الجهد الداخلي للذات في تغيير مصيرها الروحي عبر تغيير رؤيتها الذاتية للأشياء والعالم، ومن ثم لم يكن هناك أي مبرر لوجود أخلاق راديكالية تدفع إلى أحداث تغيير في الواقع المعاش، أو بحد أدنى تولد قدر من الفاعلية بين أبناء الجنس الواحد. وإنما تعالت القيم السلبية التي تكفل صالح كل فرد على حدة وتحقق له غاية وجودة البشري، تلك الغاية التي تتجاوز أي قيم اجتماعية.

فبينما نجد المسيحية - رغم احتضانها لفكرة الخطيئة الأصلية - تنطوي على العديد من العبارات التي تدعم علاقة الفرد بإخوانه في المجتمع، بل وتؤكد على ضرورة أن يعامل المرء الآخرين كما يحب هو أن يُعامل، فإن النسق الأوبانيشادي - رغم تأكيده على أن البشر ليسوا سوى البرهمان ذاته بصورة ما - اسقط المجتمع أمام النزعات الأنانية والخير الفردي. وكان من الأجدى له أن يرفع شعار المسيحية «أحب للآخرين ما تحب لنفسك»، ولكنه أهتم بالفرد في ذاته وضحى بالجماعة للأبد. ومما يذكر في هذا الصدد أن أغلب المذاهب الفكرية

(1) تطرح النصوص تصوير آخر لتوضيح عملية الاندماج السابقة بمياه البحار التي تتبخر من الأرض لتصعد السماء ثم تعود للأرض مرة أخرى دون أن تعلم شيء عن اتصالها السابق. انظر: Chand. up : VI. 9.1.2.

(2) Henrech zimmer : Philosophics of India, op. cit., PP.372-377.

في الهند لم تسع إلى القيام بـأي تغيـير في مجـال الإصـلاح الاجتماعـي والسـياسي للبلاد. حتى البوذا الذي بدا ثائرا على سلطة الكهنة وهيمنتها على موارد الـبلاد، بالإضافة إلى انفرادها بالسلطة السياسية والتربويـة، لم يفـض مذهبـة إلى شـيء سوى مزيد من التأكيد على نبذ الواقع تفادياً للألم والبؤس المحيطين به. فالحكيم هو من يجد السعادة الأبديـة في الغابـة[1]، حيـث أنـه لا يسـعى وراء أي لـذات حسية. فالحمقى هم من يشغلون أنفسهم بالمتع الزائلة ويتقاتلون من أجل ملكية بعض الأشـياء، ولكن إذا كان الإنسان لا يملك لنفسه شـيئاً كيف له أن يملـك شـيئاً آخر أو أن يصارع من أجل اقتناء شـيء ما[2]. وهكذا اقتصـرت إسهامات البوذا في اظهار فكرة المخلص الذي سيتحمل عبء مساعدة الآخرين من أجـل الوصول إلى الدرجات العليا، حيث الفناء في عالم الحقيقة[3].

وإذا كان البوذا قد بدأ بحثه بالتساؤل عن الظروف التعسة التي تحيط دومـاً بالبشـر، ودعى إلى ضـرورة التحرر من بؤس الحياة حتى ننعم بالنيرفانـا Nirvana الكمال الروحى. فإن الأوبانيشاد انطلقت من فكرة الحلول الدائم للذات الإلهيـة في الوجود البشـري، بجانب عقيدة المماثلة بينها وبين الـذات الإنسـانية، للتأكيـد عـلى قيمة التحرر بوصفة نتيجة طبيعية للمقـدمات التـي انطلـق منهـا النسـق. وهكـذا أوجدت الأوبانيشـاد العالم الداخلي للفرد بوصفه بديلاً عن العالم الخارجي، لتنطلق منه إلى ذلك الجوهر المتعالي والمختبئ فيما وراء عالم الظواهر.

وربما كان للسعي الدؤوب وراء هذا الشوق المتوهج والمنبعث من أعماق النفس الإنسانية يعد سياسي أو يعد وليد تخطيط سياسي محكم قصـد بـه تغييـب الفرد وعزله عن كل ما يحيط به. هذا في الوقت الذي سعت فيه الطبقـة الحاكمـة لإظهار الأمر بوصفه إشباعاً للنفس البشـرية المتلهفة للهدوء والطمأنينة.

وهكذا انطلق كل فرد وراء نفعه الفـردي وتحـرره مـن كـل مـا يعـوق تحقـق خلاصة، حتى ينعم بصحبة البرهمان حيث السـعادة والكـمال. وعليـه بـدا الوجـود البشـري أمراً لا قيمة له إلا بادراك الإله الأسمى، البرهمان. ومن أجل ذلـك لم يكـن

(1) Irving Babbitt : The Dhammapada, New Directions Books, New Yourk, 1936, ch : VII. 99.

(2) Ibid : ch. V. 62.

(3) Ibid : ch. XIV. 187 - 190

هناك ما يبرر القيام بثورات لتغيير الأوضاع القائمة أو حتى تحقيق قدر من العدل الاجتماعي.

فبينما وجد البعد السياسي في قضيتي الخلاص والمخلص اللتين احتضنتهما العقيدة اليهودية، إلا أن قيمة هذا البعد تمثلت في منح العقيدة قدراً من الفاعلية تجاه كل ما مر به اليهود من شتات وإضطهاد. وبدلاً من الاتجاه لحياة الرهبنة وتقبل الأمر الواقع، قامت العقيدة بتهدئة النفوس، وطمأنة العقول بانفراج أزمة الشعب اليهودي وتحررهم من كل معاناة عن طريق تحقق ملكة يهوه على هذه الأرض بوصفها العالم المثالي.

ومن جهة أخرى فإن تدعيم الساسة اليهود لفكرة تحقق الخلاص في هذا العالم منح الشعب الأمل في انتظار يوم يهوه الذي سينعمون فيه بالسعادة والرخاء لانتصارهم على سائر الشعوب، وفي ذات الوقت لتحررهم من الألم والقهر.

ومع ذلك فقد يسلك البعد السياسي في الهند مساراً مغايراً تماماً، حيث أنه كان الأداة التي ساعدت الطبقة الحاكمة على تحقيق هيمنتها الكاملة على البلاد دون أدنى معارضة. وعلينا أن ندرك أن الدعوة لاعتزال المجتمع وإنكار إرادة الحياة باسم الدين عندما تنبع من السلطة السياسية فهي بلا شك دعوة لاسقاط الرعية في حلقة من الهروب المستمر في الوقت الذي تضمن فيه استقرار نفوذها. فعلى الرغم من معاناة الشعب الهندي الصادرة عن التفاوت الطبقي الحاد، حيث تنعم القلة وتعاني الكثرة، إلا أنهم وجدو انفسهم مطالبين بضرورة تجاوز كل شيء، والارتقاء فوق كل المتطلبات المادية والاحتياجات اليومية من أجل ما هو أسمى وأبقى.

وأياً كان الأمر سياسياً أم دينيا، فقد كان الشغل الشاغل لكل إنسان هو الانسحاب من العالم ونبذ الحياة بكل فعاليتها والذهاب إلى الغابة كي يتفرغ لإدراك الحقيقة التي نبأته بها الكتب المقدسة. ولكن : كيف يضمن الإنسان بعد كل ما بذل من جهد في إماتة الذات والزهد أنه سيدرك الحقيقة الألهية ؟

بمعنى آخر : ما هي أسباب فشل البعض في بلوغ الخلاص الأبدي ؟ وإذا كانت النصوص قد تقبلت مبدأ اعتزال العالم باعتباره تجسيداً طبيعياً لشعور الذات الإنسانية اللاهثة وراء سعادتها، وعليه تم رفض مبدأ الخطيئة الأصلية، أو الألم المباطن، كدافع لهجرة العالم. إذن كيف تفسر الأمراض والعاهات، بل والتفاوت الطبقي القائم في المجتمع؟

هل سنلتقى مرة أخرى بأسطورة البرهما الذي خلق البشر من أجزاء

متباينة من جسده ؟ أم أن هناك طرحا جديداً لقضايا الظلم الاجتماعي وعلاقتها بمفهوم الخلاص ؟

2- التوظيف الأيدولوجي لمفهومي الكارما والتناسخ :

كشف النسق الأوبانيشادي عن ذلك الطابع الإلزامي[1] الذي التصق بمفهوم الخلاص، حيث ارتبط الأخير بالمقولة التي تؤكد على صدور الموجودات عن البرهمان وضرورة عودتها إليه مرة أخرى بوصفة المنبع.

وقد تبنت الأوبانيشاد هذا الأمر باعتباره جوهر العقيدة، وعليه أصبح عالم البرهمان هو مقر العباد الصالحين الملتزمين بالتعاليم كما أوحت بها الكتب المقدسة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد ترتب على مماثلة البرهمان، الروح الكونية بالاتمان/ الروح الإنسانية ليس فقط التأكيد على ضرورة معرفة البرهمان في كماله وغبطته ولكن أيضاً ادراك جوهر هذا التماثل الواقع بين المقدس والدنيوى والذي على أثره يتحقق الخلاص لا محالة.

ومما يذكر في هذا الصدد أن عبارة «ذلك هو أنت» Tat Tvam asi[2] الشهيرة كشفت عن ذلك الطابع الانطوائى الذي هيمن على تلك المرحلة والذي دفع العقول لنبذ العالم والتوجه إلى ذلك الجوهر السامى المختبئ وراء العالم المرئى، والكامن أيضاً في أعماق الذات الإنسانية.

والآن هل يمكن النظر إلى مقولة «ذلك هو أنت» والتي تؤكد على تماثل الأتمان والبرهمان، بوصفها الباعث الوحيد لظهور مفهوم الخلاص وهيمنته على مسار الفكر الهندي وارتباطه بكل جوانب الحياة الدينية والفلسفية ؟ أم أن هناك باعثا آخر ساعد على تدعيم مفهوم الخلاص واستمراريته ؟

كانت قضايا الموت والخلود وانتقال الإنسان إلى حياة أفضل مما هو عليه من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور مفهوم الخلاص. ويكشف تحليل أسفار الفيدا عن ارتباط الخلاص بذلك الخوف المرعب والمتمثل في الموت والفناء الأبدي عن هذا العالم.

وعلى الرغم من طرح تلك الأسفار لمفهومى الثواب والعقاب في اطار

---

(1) ومن الجدير بالذكر أن الإلزام هنا ليس وليد قهر خارجي بقدر ما هو أمر ينبع من أعماق الذات الانسانية التي تسعى شوقاً لبلوغ الكمال ومن ثم مشاركة الإله غبطته.

(2) Chand. up : VI. 8 16 - Brihad.up : VI. 4 / VI. 4.12

دنيوى - والذي يتأرجح ما بين طول العمر وقصره، كثرة المال أو ضياعه، والذرية الصالحة أو الحرمان منها - إلا أنها أكدت على وجود عالم سماوي تصعد إليه أرواح العباد الصالحين لتحيا بصحبة الآلهة وتشاركها خلودها شريطة أن تؤدى ما عليها من واجبات والتزامات. وبهذا لم يرتبط المصير الروحي للفرد بالخير أو الشر كمفهومين أخلاقيين، ولكنه ارتبط بسداد ديون المرء تجاة الكهنة والآلهة. ولكن سرعان ما تساءل الفكر الهندي عن إمكانية تعرض الإنسان للموت في هذا العالم السماوي، عندئذ بدأ التساؤل عن سلطة الإله «ياما»، اله الموتى، هل تقتصر على هذا العالم أم أنها تمتد إلى العالم الآخر حيث تنعم الروح فيه بصحبة الآلهة ؟

يبدو أن الخوف من الموت في تلك الفترة قد تطور وفقاً لرغبة الإنسان في أن يحقق تميزاً عن الآخرين، وبالأخص عندما سعت طبقة الكهنة لاستقطاب اتباعها من الأغنياء وإيهامهم بمستقبل أفضل في العالم السماوي يغاير مصير الفقراء. وكان ذلك من أجل حثهم على تقديم مزيد من الأضحيات والهدايا[1].

وهكذا هيمن الخوف من الموت على العقيدة أكثر من الرغبة في بلوغ الخلود، الأمر الذي أدى إلى ظهور العديد والعديد من الشعائر والممارسات الطقسية التي تكفل حماية المضحى من الموت مرة أخرى في العالم الآخر[2].

والواقع أن الخوف من الموت، وحتى قبل أن ترافقه فكرة حياة أخرى على الأرض، قد أضعف بالتدريج من سلطة الآلهة الفيدية بل ومن قوة القربان الذي أعتقد آنذاك أن له تأثيراً بالغاً على تلك الآلهة ومن ثم على مصير الإنسان الروحى. وهكذا فإن الخوف من تكرار الموت في العالم الآخر لعب دوراً في قضية الخلاص التي تضمنت ضرورة تجاوز كل ما يؤدي إلى خضوع الروح لتلك التجربة المؤلمة ومن ثم يحول دون بلوغها الكمال والسعادة الأبدية.

---

(1) Arthur kcith: The Relligion and Philosophy of the Veda and Upanishada, op. cit., P. 467.

(2) يجسد نص كاذا أو بانيشاد «Katha» بأجزائه الستة ذلك الحوار الذي دار بين الإله ياما Yama إله الموت وأحد الباحثين عن الحقيقة المطلقة وزُعم أن هذا النص يُظهر قدراً من التقديس للممارسات الشعائرية والقربانية إلا أنه ينطوي على رغبة في تجاوز ذلك كله. Kath. Up : I. 1.1- 19

فإذا كان القربان الفيدي - بجانب ارتباطه بقضايا الثواب والعقاب - قد اثبت وجوده بوصفه أهم الوسائل التي تهيئ الإنسان للسيطرة على الكون وإجبار الآلهة على تحقيق آماله الدنيوية ورغباته المادية، فإن الأمر خلال النسق الأوبانيشادي قد اختلف اختلافا شديداً. إذ لم يعد الإنسان في حاجة للسيطرة على الكون - كما كان من قبل - نظراً لأنهما متماثلان، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لم تعد الاحتياجات الدنيوية تشكل مسعاه وغايته.

ولعل ما أدى إلى تدني قيمة القربان إلى هذا النحو عبر النسق الأوبانيشادي ما طُرح بصدد قضية العمل التي حملت الإنسان مسؤولية كل سلوك يقوم به سواء كان خيراً أو شراً. وقد سميت هذه المسؤولية بقانون العمل أو الجزاء على العمل، كارما Karma والذي جعل من الفعل الذي يقوم به الإنسان عنصر فعال في تحديد مصيره الروحي[1].

إن افتقار النصوص لمفهومي الجنة والنار الأبديين، بجانب هذا الخوف من الموت المتكرر، قد أفضى إلى تصورهم بعودة المرء من جديد إلى الأرض بعد الموت ليوفى ما عليه من ثمار الأعمال التي قام بها وفقاً لقانون الكارما والسامارا Samsara أي التناسخ[2].

---

(1) تشير النصوص إلى أنه لحظة «تحقق الانفصال عن العمل والرغبات المادية، تسقط ثمار الأعمال وتذهب النفس إلى البرهمان مباشرة وعندئذ يصبح الهالك خالد». انظر: Brihad. up : III. 2.13 /IV. 4.6.7.

(2) يشير التناسخ/ السامسارا إلى عودة الروح بعد الموت إلى العالم الأرضي لتحل بجسد جديد وتبدأ معه حياة جديدة. وقد فرق عضد الدين الإيجي بين كل من النسخ، والمسخ، والرسخ. إذ عرف الأول بأنه عودة الروح إلى بدن إنساني آخر، أما المسخ فهو يفيد رجوع الروح إلى بدن حيواني، والرسخ هو العودة إلى جسم نباتي. واللافت - حقاً - أن الهنود قد عرفوا التناسخ بوصفة جامعا لكل تلك الأنماط الثلاثة، بمعنى أن الروح - حسب أعمالها - قد تحل أما بجسد بشري أو حيواني أو نباتي وهو ما يسمى لديهم بالسامسارا.

انظر: عضد الدين الإيجي: المواقف مع شرح السيد الشريف الجرجاني، ط 1 الساسي، الجزء الثامن، ص 300.

وفي هذا يذكر الشهرستاني أن «التناسخ هو أن تتكرر الاكوار والادوار إلى ما لا نهاية لها ويحدث في كل دور مثل ما حدث في الأول والثواب العقاب في هذه الدار لا في دار =

وعلى ذلك بدا الموت وكأنه تحرر مؤقت للروح من الجسد وعالم الظواهر حتى تشكل لنفسها الجسد الجديد الذي يتناسب مع أفعالها في الوجود السابق. وقد تمت مماثلة استئناف البذرة لحياتها بعد وفاة النبات بأعمال الإنسان التي تبقى بعد فناء الجسد كي تثمر في عالم جديد وشروط مغايرة كجزاء لها عن كل ما قامت به في الدورة السابقة(1).

وهكذا أصبحت عقيدة التناسخ وليدة السلوك البشري، بمعنى أن الجسد الجديد يكون أفضل من السابق أو أدنى وفقاً لمجموع الأعمال التي قمنا بها في حياتنا السابقة. وعليه أصبح الإنسان وما يقوم به من أعمال هو الباعث الرئيسي للتفاوت الطبقي داخل المجتمع. وبهذا تحرر البرهمان من مسؤولية الظلم الاجتماعي التي نسبت له خلال أسفار الفيدا.

آمن الفكر الهندي بأن السلوك الذي يصدر عن الفرد، خيراً كان أم شراً، سوف تترتب عليه ثمار ستقع على عاتقه هو وحده. فإذا استسلم المرء لدعوات الكهنة وانشغل بأداء القرابين والأضحيات، سواء كانت للآلهة أو الآباء، معتقداً أن مثل تلك الممارسات ستحقق له الخلاص فإنه سرعان ما يجد نفسه مرة أخرى في قلب الحياة المادية ودون أن ينال الغاية التي أبلغته بها الكتب المقدسة. فالحياة الحالية إما مكافأة على عمل تم أو من أجل عمل يؤدي وينتظر جزاء له.

=

أخرى » إلا أن قوله هذا يتعارض مع ما ذكره في ذات المرجع في غير هذا المكان عندما عرف التناسخ على نحو يفيد أن كل دورة تغاير السابقة واللاحقة. وذلك حين قال «إن تناسخ الأرواح في الأجساد والانتقال من شخص إلى شخص وما يلقى من الراحة والتعب والدعة فمرتب على ما أسلفه قبل وهو في بدن آخر جزاء على ذلك والإنسان أبداً في أحد أمرين إما في فعل وإما في جزاء وهو ما فيه فإما مكافأة على عمل قدمه وإما عمل ينتظر المكافأة عليه ». انظر : الشهرستاني : الملل والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة الجزء 2، ص 73، 121.

(1) يرى رادا كرشنا أن بداية التقمص كانت في نص يدعى ساتاباذا براهمانا والذي أعلن بوضوح عن خضوع الفرد لميلاد جديد بعد الوفاة ولكنه كان ميلاداً في العالم التالي حيث يذهب البعض بعد هذا الميلاد الثاني الى الخلود والبعض الآخر سيصبح فريسة للموت. وعليه فإن إضافة الأوبانيشاد تتمثل في أنها قد حولت الولادة الثانية من العالم التالي إلى الحالي.

Radha Krishnan : Indian Philosophy, Vol - 1, op. cit., PP. 248, 249.

وهكذا يسقط المرء في قبضة قانون «الكارما» الذي مثَّل في تلك الفترة قانون الجزاء من جهة، وقانون العلية من جهة أخرى. ولذلك حددت الأوبانيشاد لكل من العمل الصالح والفاسد نفس المصير أي العود المتكرر للعالم المادي ومن ثم الانفصال عن السعادة/ البرهمان[1] حيث أن العودة المستمرة للوجود البشري كان يعني التواجد اللانهائى للمعاناة التي ستخضع لها الروح طالما بقيت في عالم الظواهر. إلا أن معاناة الروح هنا تتمثل في عجزها عن إشباع رغبتها العميقة في إدراك المطلق ومن ثم التحرر الأبدي من الجسد والعالم.

احتل قانون الكارما/ العمل مكانة كبرى داخل المجتمع الهندي على اختلاف تياراته ومذاهبه نظراً لأنه اظهر الإنسان في صورة المستمتع بحريته الكاملة[2]، هذا على الرغم من الضرورة المطلقة التي تحكم أعماله. تلك الضرورة المتمثلة في أننا لا نحيا بمعزل عن إرادة البرهمان الكامن في أعماق الذات الإنسانية بوصفه الموجه الداخلي لها[3]. وهكذا لم تكن هيمنة قانون الكارما على كل أعمال الإنسان بمعزل عن المشيئة الألهية، بمعنى أنه كان بمثابة الميزان الذي يحكم به

---

(1) تتأرجح نصوص الاوبانيشاد ما بين التأكيد على قيمة القربان في تحديد مصير الفرد الروحي وتحقيق غايته وبين إسقاط هذه القيمة عن طريق تحويله إلى فرع من أفرع المعرفة التي يتم بها إعداد المرء ليصل إلى هدفه، وعليه قيل أنها بمفردها لا تصل بالفرد إلى الحقيقة الأبدية وتشير بعض فقرات الاوبانيشاد بوضوح إلى أن الالتزام بالقرابين والممارسات الشعائرية تقود الفرد إلى عالم البرهمان، كما أنها تضمن له مكانة سامية في هذه الحياة. Chand. up : III. 5.6.16، غير أن نصوص أخرى تطالعنا بها يتعارض مع ذلك وبالاخص عندما تؤكد على أن مثل تلك الممارسات لا تصل بالفرد إلى الخلاص وإنها كل ما تحققه مجرد إقامة مؤقتة في عالم القمر لينال قدر من الإثابة على اعماله الصالحة ثم يعودوا مرة أخرى للارض في دورة حياة أسمى من السابقة. وبذلك صنف القربان ضمن الاعمال الصالحة التي حقا لا تحقق غاية الوجود البشري إلا أنها تضمن لفاعلها مستوى اجتماعياً أفضل. وغير خافٍ أن مثل هذه النصوص قد ساعد على تقويض قيمة تلك الممارسات بل وقيمة الاسفار التي ظهرت خلالها. وهكذا لم يسقط واضعوا النصوص سلطة الفيدات تماما وإنما احتفظوا لها بمكانة أدنى من مكانة الأوبانيشاد. وهنا تعلن النصوص أن من يعتقد أن القربان هو الخير الأسمى فهو أحمق ... انظر: Ait. Ar. up: I. 1.1- Chand up: II. 23.1 – Mund. up : I.2.1.10

(2) Chand. up : III. 14.1

(3) Brih. Up : III. 7. 3. 15 - Mait. Up : VI. 1.

البرهمان على أفعال عبادة ويضمن به تحمل كل إنسان لثمار أعماله.

وقد بدا الكارما على هذا النحو مفسراً للعدالة الإلهية من جهة، ومحققاً للتوازن الاجتماعي من جهة أخرى. حيث أنه لم يحل فقط مشكلة التباين الحاد بين فئات المجتمع وإنما أفسح المجال أمام حرية الإرادة ومن ثم إلقاء المسؤولية كاملة على الإنسان وحده في تحديد مستقبلة الآتي. ويبدو واضحا من ذلك أن اهمية الكارما وليدة سببين :

أولهما : أنه دمر ما يسمى بالتقسيم الطبقي القائم على عاملي الوراثة والمشيئة الإلهية، وإنما أصبح السلوك البشري هو المسؤول عن وضع المرء في قمة السلم الاجتماعي أو في ادناه. ومع أن الانسان سيد مصيره إلا أنه يحصد ما يزرع[1].

ثانيهما : أن القانون بعدما أتاح امكانية الحركة بين طبقات المجتمع صعوداً او هبوطاً، أعلن امكانية إدراك البرهمان ومن ثم بلوغ الخلاص الأبدي من جانب كل فئات المجتمع على السواء .

ويبدو أن الغاية من هذا القانون تهدئة العقول تجاه هذا الإله المفارق وإظهاره في صورة الإله الخير الذي لا يرضى بظلم العباد أو تعرضهم للمعاناة لمجرد أنهم خرجوا من اجزاء متباينة من جسده ولكى تتحقق العدالة الألهية، ومن أجل ضمان تحمل الفاعل المسؤولية عن أفعاله ارتبط قانون الكارما ارتباطاً وثيقاً بعقيدة التناسخ، بل إن الأخيرة أصبحت الجزء المكمل لسريان الأولى.

وهكذا تضافر قانونا الكارما والتناسخ لضمان استمرار معاقبة أو إثابة المستحقين، عن طريق خضوع الروح لعدد من دورات الحياة المتالية. ولكن لماذا كل هذه الدورات التي تخضع لها الروح ؟

يشير النسق إلى أن كل فعل يقوم به الإنسان يترك وراءه نوعاً من الفاعلية التي تحدد مصير الفرد القادم بناء على ما فعله. ولأن الحياة قصيرة فإن حصد ثمار أعمالنا في نفس الحياة أمر غير مضمون، ولذلك نشأت فكرة حصول المرء على أكثر من دورة حياة حتى يتمكن من جنى ثمار أعماله.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ظهر لديهم اعتقاد بأن تلك الفاعلية غير المرئية للفعل البشري تتطلب بعض الوقت قبل تحقق الجزاء ومن هنا أصبحت

(1) Chand. Up: II. 1. 1-4; - Kath. Up: I. 1. 2 / II. 6. 4

الدورات المتكررة أمراً ضرورياً. وعليه بدت حياة الإنسان سلسلة من الدورات التي لا بداية لها anadi[1] وهو ما يعارض أساطير التكوين التي حددت بداية للعالم وموجوداته، أما نهاية تلك السلسلة فقد ارتبطت بضرورة إيقاف العمل والانفصال التام عن كل سلوك من شأنه أن يزيد من الإرتباط بالحياة.

ومن الجدير بالذكر أن عقيدة التناسخ - كما جاءت عبر النسق الأوبانيشادي _ كانت بمثابة التصور البديل للعالم الآخر كما ورد في اسفار الفيدا. وتنسب نشأة عقيدة التناسخ إلى تلك الأسطورة القديمة والمرتبطة بحقيقة القمر، والتي تفسر اكتمال القمر ونقصه بصعود أرواح الموتى اليه وهبوطها منه مرة أخرى. وتكشف الأسطورة عن أن عملية الحرق التي يتعرض لها الجسد المتوفى تساعد على انطلاق أجزاء هذا الجسد إلى مناطق متباينة في العالم كل حسب المنطقة التي تتلائم معه[2].

بعبارة أخرى ،كان حرق الجسد هو عودة كل عنصر من عناصره المادية إلى مثيلها الكوني فعلى سبيل المثال تذهب العين الى الشمس، والتنفس الى الرياح والحديد الى النار، والعقل للقمر، الجسد للأرض، شعر الرأس للنبات .... إلخ. أما الروح / آتمان فإن الدخان المنبعث من عملية الحرق يصعد بها، حسب أعمالها، أما إلى عالم الحقيقة، وأما إلى القمر حيث الإقامة المؤقتة، ثم تعود مرة أخرى إلى الأرض لتولد من جديد[3].

وهكذا أصبح القمر، وفقاً لعقيدة التناسخ، هو مقر الموتى، إلا أنه كان مقراً مؤقتا فمنه ترحل بعض الأرواح إلى عالم البرهمان، والبعض الآخر يهبط إلى العالم المادي ليوفى ثمار أعماله. ومن الملاحظ أن إقامة أرواح الموتى في عالم

(1) يسعى بعض الباحثين للتأكيد على أن قانون الكارما وما يترتب عليه من دورات أمر لا بداية له، وأن الهنود أنفسهم يؤكدون على ذلك عندما يعلنون عن استحالة الوصول الى البداية الاولى التي خلا خلالها الانسان تماما من ثمار الاعمال. ومن الجدير بالذكر أن تصور الكارما في إطار أبدى لم ينشأ إلا مع المذاهب التي انكرت سلطة الاله ودوره في العالم وعملية الخلق وحلت محله الكارما والتناسخ انظر:

M. Hiriyanna: <u>The Essentials of Indian Philosophy</u>, op. cit., p. 47.

(2) <u>Kaush. up</u>: I. 2 - <u>Brihad. up</u>: III. 2. 13 .

(3) Dasgupta: <u>AHistory of Indian philosophy</u>, Vol.1.o p. cit. p.53.

القمر كانت بمثابة استمتاع بثمار اعمالها الصالحة[1]، أما تجسدها من جديد في العالم المادي كان من أجل أن تستوفى ثمار الأعمال الأخرى التي حالت دون بلوغها الخلاص الأبدي.

وهكذا بدا العالم الفيزيقي هو المجال الذي تتحقق فيه الكارما بوصفها جزاء كل من اطلق العنان لرغباته المادية وشهواته الحيوانية ولم يمارس الزهد وإماتة الذات. غير أن التناسخ على هذا النحو أخضع الإنسان لنوع من الجزاء المضاعف، بمعنى حساب في عالم القمر وآخر هنا على الأرض في نمط وجودى يعد نتيجة حتمية لوجوده السابق .

وقد أفضى تصوير حقيقة القمر - بوصفة بوابة السماء - إلى ظهور طريقان تسير عليهما أرواح الموتى وهما : طريق الألهة Devasyana وهو مسار الزهاد والنساك الذين أدركوا الحقيقة المقدسة، وهو طريق يؤدي مباشرة إلى عالم البرهمان. والطريق الآخر هو طريق الآباء/ بيتريانا Pitryana وهو المسار الذي تسير فيه الأرواح المتجهة إلى القمر حيث تمضي بعض الوقت هناك ثم يعود بها هذا الطريق إلى الأرض مرة أخرى لتتجسد في جسد بشري نظرا لعجزها عن بلوغ الخلاص في دورتها السابقة[2].

إلا أن النصوص تشير باقتضاب إلى طريق ثالث، يغاير الطريقان السابقان، وهو طريق الأشرار والفاسدين الذين ارتكبوا من الكبائر ما يحول دون بلوغ أرواحهم إلى القمر، ومن ثم لن يحق لهم التجسد للتكفير عن ذنوبهم وإنما ستحل أرواحهم في جسد حيوان بعد الموت مباشرة. ومن المحتمل أن هذا المسخ كان بمثابة الجحيم الأبدي لتلك الفئة التي لن يتاح لها الترقي في وجود بشري أسمى، ومن ثم لن تنعم بالخلاص.

والواقع أن عقيدة التناسخ على هذا النحو قد جمعت ما بين التصور

---

(1) يؤكد ديوسبين، على أن القمر كان المقر الذي تذهب إليه كل ارواح البشر بلا استثناء، حيث يتم اختبار اعمال كل روح على حدة وبناء على النتائج تنطلق بعض الأرواح إلى السماء حيث عالم البرهمان، وأخرى تهبط إلى الأرض لتستأنف دورة جديدة في جسد جديد. انظر :

Deussen : The Philosophy of The Upanishads, op. cit., P. 337.

(2) Chand. up: V. 10,1-7 - Brihad. up : VI. 2,1 - 17 - kaush. up : I.2

الفيدي عن الجزاء في العالم الآخر وبين تحقق الجزاء في هذا العالم عن طريق عدد لا نهاية له من دورات الحياة، وهو جمع تنفرد به نصوص الأوبانيشاد.

ويتضمن مفهوم التناسخ على هذا النحو تأكيداً على حقيقة العالم انطلاقاً من انه قد أصبح دار جزاء، هذا بالإضافة إلى أن مفهوم الدورات كان بمثابة المطرقة التي قضت على كل رغبة في إصلاح الواقع أو حتى الانفعال بما يحدث فيه.

وقد استطاعت المذاهب الإلحادية، فيما بعد، تطوير مفهومى الكارما والتناسخ على ضوء إنكارها فكرة الإله الثابت مما أدى إلى ظهور نتائج في غاية الخطورة على النسق الأوبانيشادي. فقد أقر البوذا بأن الحياة جدول من التغير والصيرورة حيث لا يوجد ما يتصف بالثبات واللامتناهي[1].

وعلى ضوء ذلك لم يعد الكارما و التناسخ وليد فعل إلهى، وإنما اصبح الكارما كائنا ماديا ملازما للروح وعليها أن تسعى للفرار منه حتى لا تسقط في الدورات. ومن ثم لم تكن هناك نشأة أولى أوجدها البرهمان لنفسه وللموجودات وإنما آمن البوذا بوجود فعل بشري لابداية له، وربما لا نهاية له ايضا، يؤدي إلى خضوع المرء لعدد من الولادات.

والحقيقة أن هذا التصوير يخالف الأوبانيشاد التي صورت الكارما على أنه تأكيد لثبات الفعل الإلهي، او ربما أنه إحدى تجليات الرب في العالم. وهكذا اختلفت الغاية ما بين البوذا والنسق الأوبانيشادي، ففي الوقت الذي جعل فيه الأخير الخلاص غاية الوجود البشري من أجل بلوغه السعادة الأبدية، نجد أن البوذا جعل التحرر من الألم هو الباعث والغاية التي لا يعلوها غاية أخرى، حيث أن البوذا لم يؤمن باتحاد بين الروح الفردية وكائن آخر أسمى منها.

والسؤال الآن: هل يمكن اعتبار التناسخ تدعيما للعنصر الأخلاقي عبر النسق الأوبانيشادي؟

لقد بدا واضحا افتقار تلك المرحلة إلى نسق أخلاقي متكامل أو تدعيمها لمذهب اجتماعي، فقد كانت الأوبانيشاد دعوه لنبذ المجتمع ومن ثم لم يكن أمام الفرد مجال آخر يمارس فيه قيما اجتماعية أو أخلاقية. لقد وضعت النصوص للبشر غاية تسمو على وجودهم البشري، وأكدت أنه لا يتم بلوغ هذه الغاية إلا بعد أن يتجاوز المرء كلاً من الجسد والعالم.

---

(1) علي زيعور: الفلسفات الهندية، مرجع سبق ذكره، ص 274، 275.

وعليه لم يكن الخلاص الذي هو غاية المرء، وسعادته، في حاجة إلى سلوك ما أو قيمة أخلاقية بقدر ما كان دعوة لعدم الانخراط في الواقع أو التفاعل معه. فالمتصوف الهندي كان ينظر لنفسه على أنه يعمل في مجال لا وجود فيه لممارسات عملية، وإنما هو يسعى نحو حالة تطفو به بعيداً عن العالم، وبعيداً عن ممارسة الخير أو اجتناب الشر. ومع ذلك لم يخل النسق تماماً من أي حس قيمي على الأقل خلال الاسرامات الأولى من حياة المرء التي بدت بوصفها خطوات تمهيدية تساعد في إعداده، بوصفه راهباً، للانعتاق من العالم.

ويبدو أن هذا كان بداية الوعي الهندي بدور السلوك الأخلاقي في حياة المرء. فعلى الرغم من أن الالتزام بالأعمال الصالحة والسلوك الحسن لن يؤدي به إلى الخلاص إلا أنه سيساعده على الارتقاء في السلم الاجتماعي، لعله يتمكن في دورة ما من بلوغ السعادة الأبدية. وهكذا تم توظيف القيم الأخلاقية بوصفها شرطاً يضمن ميلاداً أفضل وسمواً روحيا أسمى مما سبق، ولكنها لن تؤدى إلى الغاية الأسمى. ومن ثم يمكن القول بأن الأوبانيشاد تمتلك تصوراً عن أخلاق سلبية تقوم في الأساس على نبذ الواقع والاعتكاف على الذات من أجل فهم حقيقتها، إذ أنها نمط من الوعي والإدراك العميق للحقيقة الجوهرية في ذاتها. ونظراً لهيمنة الطابع الاعتزالي عليها بدت فلسفة غير اجتماعية، ليس لديها هدف خيرى يسعى الإنسان الكامل لتحقيقه، وإنما أصبح المثل الأعلى الواجب تحقيقة هو الهروب من العالم من أجل إدراك المطلق ومشاركته غبطته.

ومن الواضح أن مفهوم الخلاص لم يسر على وتيرة واحدة داخل النسق الأوبانيشادي وإنما مر بتطور يعد وليد تباين النصوص فيما بينها. ذلك التباين الناشئ بفعل الزمن الذي يفصل ما بين النصوص الأكثر قدماً والنصوص الأحدث، هذا على الرغم من عدم وجود تحديد زمني دقيق لكل نص على حدة. ففي البدء انحصر الخلاص في الهروب من العالم المادي والجسد الفاني من أجل إدراك البرهمان والتوحد معه حتى يحقق المرء غاية وجوده البشري ومن ثم ينعم بالسعادة الأبدية.

وقد بدا الخلاص عبر هذا التحديد سلوك فردي تغلب عليه النزعات الفردية والأنانية حيث خلا من أي تصور قيمى أو حتى إعداد لبلوغ هذا الخلاص. ولكن وبعد ظهور مفهوم الدورات بوصفها البديل لمفهومى الثواب والعقاب، وبوصفها تفسير للشر والظلم الاجتماعي، لم يعد الخلاص فقط من

أجل معرفة اللامتناهي وإنما أيضاً من أجل التحرر من العود المتكرر إلى هذا العالم والذي جسد عذاب الروح المتشوقة للعودة إلى البرهمان كما كانت في البدء وقبل حلولها في الجسد[1].

والسؤال الآن هل يمكن أن يعد التناسخ أو العود المتكرر للروح وليد تصورهم لمفهوم الزمن اللامتناهي؟ بمعنى أن تستمر الدورات الواحدة تلو الأخرى، الثانية تماثل الأولى في كل حالاتها، إلى الأبد[2]؟ أم أن العود المتكرر للروح كان بغرض التأكيد على انتفاء الخلق الجديد، حيث أن الخلق تم مرة واحدة وليس هناك مجال لظهور موجودات جديدة ؟

---

(1) يرى «آلبرت شويتز » أن العلاقة الحميمة التي تؤكد عليها النصوص الاوبانيشادية بين الأرواح الفردية والروح الكونية تتناقض مع قضية التناسخ. حيث أن الأرواح الفردية تبعاً لنظرية وحدة الأرواح تعد مؤهلة بشكل آلي تيكي لتحقيق العودة إلى المطلق، ومن ثم لا مجال لقضية التناسخ التي تعد دخيلة على النسق. إلا أن التحليل الدقيق كشف عن أن التناسخ وليد التطور الذي خضعت له النصوص خلال بحثها عن تفسير جديد لمشاكل المجتمع من ناحية، ولتدعيم مبدأ الزهد واعتزال المجتمع من ناحية أخرى. الأكثر من ذلك أن التناسخ أصبح هو المبرر الوحيد لاستمرار الشر في العالم. أما قضية عودة الأرواح الى المطلق لأنها فطرت على ذلك فهو يطرح أمامنا تساؤل هل ستعود كل الأرواح بلا استثناء للمطلق سواء كانت خيرة او فاسدة ؟ بمعنى آخر هل ستتساوى الأرواح الخير منها والفاسد في المصير الروحي ؟
فى الواقع تجيب النصوص بما يخالف ذلك، فمن عمل صالحاً ولم يدرك المطلق لن ينال الخلاص ولن ينعم بالسعادة الأبدية. ومن عمل صالحاً ثم تفرغ للمعرفة السامية وادراك الحق شارك المطلق كماله وغبطته. أما من فسدت أعماله لن يدرك الحقيقة ولن يبلغ الخلاص انظر: Albert Schweity : Indian philosophy and it's Development, op.cit.,pp. 49-52

(2) لقد أوقعت النصوص القارئ في تناقض عندما جمعت بين اساطير التكوين التي تحدد بداية للنشأة الاولى وبين الدورات المتتالية التي تخضع لها الروح. إلا أن القراءة التحليلية تكشف عن أن مفهوم الدورات اقتصر على الفرد، حيث لا توجد أية إشارة إلى الدورات الكونية أو ان العالم الحالى سوف يفنى ليحل آخر محله. هذا بالإضافة الى أن قانون التناسخ، ظهر بين النصوص، بوصفة أحد تجليات الرب على العالم. وهكذا يتبدد التناقض أمام التحليل الدقيق لمضمون النصوص. انظر:-
- Rada Krishna :Indian Philasophy, op. cit. P.248.

لقد سيطرت على فلسفة الأوبانيشاد كلها فرضية واحدة فحسب وهي التأكيد على عودة الموجودات إلى البرهمان بوصفه المنبع الذي صدرت عنه، وقد صورت النصوص عودة الأجزاء إلى الكل أو إلى تلك الوحدة الميتافيزيقية بتلاشي الأنهار المختلفة في مياه المحيط بحيث لا يمكن التمييز بين هذا النهر أو ذاك[1]. إلا أنه لا توجد أية إشارة إلى انبثاق الأشياء مرة أخرى من البرهمان في دورة جديدة تشبه السابقة أو تختلف عنها، واكتفت فقط بالدورات الفردية التي تمر بها الأرواح البشرية نظير انغماسها في الجانب المادي للعالم وإطلاقها العنان لرغباتها المادية.

ويبدو أن تناول النصوص لمسؤولية البرهمان بصدد تحديد لحظة البدء لظهور العالم وموجوداته لم يدفعهم إلى طرح مفهوم الدوائر الكبرى أو لتصور حياة الكون في دورات زمنية متتالية لها بداية ونهاية. فالتسليم بمثل هذه الدورات من شأنه أن يتعارض مع أساطير التكوين التي تضمنتها النصوص ذاتها.

وغير خافٍ أن مفهوم الدورات الذي خضعت له الأرواح الفردية قد اسقط النص في مشكلة ولم يتطرق واضعوه إلى حلها. وهي كيفية تحديد البداية لهذه الدورات ؟ هل سيتم التعامل معها على أنها أبدية أم يمكن اعتبار لحظة البدء التي أظهر خلالها البرهمان العالم هي بداية سلسلة الدورات. والواقع أن التسليم بخضوع الروح لعدد من دورات الحياة لا يسقط مسؤولية البرهمان عن العالم لصالح مفهوم التناسخ، خاصة إذا كان البرهمان هو الموجة الداخلي للقانون.

إلا أن التناسخ من ناحية أخرى قصر عمل الإله في الإيجاد الأول للأشياء الذي تم لحظة التكوين. ومن ثم فالعالم كما هو ليس به خلق جديد إلى أن تحين لحظة الانصهار في البرهمان، أما الروح الفردية فهي كما هي رغم تكرار الدورات حقا قد تسمو أو تدنو ولكن ليس هناك إيجاد لأرواح جديدة.

والسؤال الآن، كيف يمكن للإنسان أن يتجنب العود المتكرر للحياة ويحقق الغاية التي وجد من أجلها ؟ هل يمكن الخلاص من الكارما والتناسخ، الرغبة والشهوة، في دورة حياة واحدة أم أن الأمر يستلزم عدداً من الدورات ؟

3- الخلاص الأوبانيشادي بين الرهبنة والمعرفة السامية :

لقد بدأت الدعوة إلى الخلاص بالتأكيد على ضرورة إيقاف العمل بكل

---

(1) Brihad. up : IV. 3.36,37 - Scvct. up : I.7

أنواعه وذلك عن طريق القضاء على الرغبة والجهل حتى يتم إزالة كل العوائق التي تحول دون تحقق الوعي، وعي الذات الفردية بتماثلها مع الذات الكونية ووعيها بأن البرهمان هو الحقيقة المطلقة؛ ذلك الوعي الذي يجسد توقف الوجود المادي بما فيه من ألم وشقاء وسعادة زائلة، ليحل المطلق، الموجود بذاته بدلاً من هذا العالم الفانى.

وتؤكد النصوص على أن إدراك الذات الفردية للبرهمان الذي انبثقت عنه هو الغاية التي وجدت من أجلها[1]. فالروح الفردية/ آتمان لا تخضع للعالم ولا تنتمى إليه، وإنما هي قبس إلهى أو لعلها الإله ذاته، ولذلك فاتصالها بالجسد ووجودها المتجسد أمر عرضى لذلك فهي تسعى دوماً لاعتزاله حتى تتمكن من الإنفلات منه والعودة إلى صفائها الأول، ذلك الصفاء الذي يسمح لها بإدراك البرهمان اللامتناهي.

والحقيقة أن هذا الإدراك لا يجسد فقط الانتقال من الماديات إلى الروحانيات، وإنما أيضاً يؤكد على الانتقال من التعدد والتنوع إلى الوحدة والثبات التي يتلاشى داخلها كل ما هو موجود. وحتى يتحقق ذلك لا بد من تجاوز الواقع المادي وإعداد الروح لهذا الجهاد الروحي الصارم.

ارتبط الخلاص داخل النسق الأوبانيشادي بعملية الإعداد التي يخضع لها الإنسان منذ السنوات الأولى من عمره، ولهذا بدا وكأنه الخطوة الأخيرة التي تتوج مسيرة الحياة البشرية. فالخلاص هو مصير الصفوة الصالحة، غير أن الخلاص، وما يقتضيه من صلاح، لا يعني به الالتزام ببعض الأعمال الخيرة وتجنب الأعمال الفاسدة وإنما هو الامتناع عن العمل خيره وشره[2] والتفرغ لممارسة الزهد وما يتضمنه من قضاء على الحواس وإماتة الشهوات والرغبات.

(1) الخلاص أو موكشا Moksa استمدت من الجذر Muc بمعنى متحرر، طليق، من عبودية الجسد. وقد بدأ عبر النصوص بوصفه أسمى هدف للإنسان حيث أنه الخير الأسمى نظراً لتعلقه بالمطلق الذي هو الخير الخالص. فالتحرر هو الخير لأنه يقود الإنسان إلى مشاركة الموجود بذاته في خيريته. والخلاص/ موكشا - حسب رأي دسجوبت هو حالة لا تنضب يصلها المرء عندما يعرف ذاته الخاصة وتماثلها مع الذات الكلية. انظر : - Dasgupta : A History of indian philosophy, Vol. 1,op. cit., P.58

(2) Maitt. up : VI. 21 - Scvct : up : V. 7/P.238

هذا بالإضافة إلى إمعان النظر في تعاليم الكتب المقدسة وما تقتضيه من انعكاف على الذات. ولعل هذا هو ما أدى إلى التأكيد دوماً على أن الخلاص ليس مرحلة ينتقل إليها الفرد في عالم آخر فقط، وإنما هو تحقق للمعرفة الصحيحة والتي هي التحرر ذاته[1].

وتبعاً لذلك أصبحت المعرفة خير وسيلة للقضاء على الجهل الذي يدفعنا إلى دوائر السامسارا، هذا بجانب أن لها القدرة على تحقيق ا لخلاص في هذه الحياة ثم يأتي الاتحاد بالمطلق فيما بعد، أي بعد الموت مباشرة[2].

ولهذا سميت تلك المعرفة بالمعرفة الإنقاذية، بمعنى أنه قد نُسب لها دور المنقذ، المخلص، في عملية الخلاص المنشود[3]. فاللحظة التي يُدرك خلالها البرهمان هي ذات اللحظة التي يسقط فيها العالم المادي بعلاقاته المتعددة ومن ثم يتحقق التحرر المنشود. وهكذا تتلاشى قيمة العالم تلقائيا أمام حقيقة البرهمان، الأمر الذي سما بهذه المعرفة لتصبح هي التحرر ذاته وليست فقط منهاجاً للتحرر.

والحق أن المعرفة المنشودة لم تكن أيضاً هي المعرفة القربانية القائمة على مجموع المهارسات الخارجية، كما أنها لم تكن معرفة تكتسب بالذكاء أو التعلم. وإنما هي معرفة بالجوهر الثابت اللامتناهي وهي أشبه ما يكون بالمعرفة الحدسية التي تُقذف إلى الذهن دفعة واحدة وفقاً للمشيئة الإلهية. أنها الاستنارة التي تكشف للمرء عن حقائق الأشياء والتي تُوحى فقط لمن يتم اختياره من جانب الإله.

والحق أن هذا المفهوم يغاير مفهوم الحدس عند برجسون كما عرفناه، إذ أعلن أن الحدس معرفة مباشرة ومن باطننا[4]. ولما كان الحدس هو وسيلة الإنسان المتأمل فهذا يعني انه وسيلة لا تصلح في الحياة العملية أو في الطبيعة المادية، إذ انه رؤية بسيطة يرى المرء من خلالها الأشياء في حقيقتها وديمومتها. ومع ذلك فليس كل متأمل يمكنه الوصول للحدس نظراً لأنه يقتضي قدرا من

---

(1) وفي هذا تشير النصوص على لسان من ادرك البرهمان ونال الحقيقة السامية «لقد أتيت من الظلام إلى النور – لقد نلت الذات، لقد بلغت العالم الأبدي .. عالم البرهمان. Chand. up : VIII. 13.1.

(2) Brihad. up: I.4.10 - chand. up: VII. 1.6. Sevct. up: I.7 - Ait. Ar. up: P.235.

(3) Brihad. up : IV. 1.6 - Ait. Ar. up : II. 6.1.7.

(4) إ.م. بوشدسكي : الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، 1992 ص 177 - 180.

الممارسات الصارمة التي تستلزم ضرورة العودة إلى اعماقنا، وداخلنا، بعيداً عن طبيعتنا المادية، وبعيدا عن فاعلية القدرة الإلهية.

وتبعاً لذلك تم التمييز بين المعرفة الدنيا والتي تختص بها الأنفس التي لا تعرف إلا العالم المحسوس ومتطلباته المادية، وقد جسدت النصوص الفيدية هذا النوع؛ وبين المعرفة السامية التي تسعى إليها الأنفس النبيلة التي كرست نفسها لمعرفة البرهمان وبلوغ الخلاص(1).

واللافت أن هذا الأمر يكشف لنا عن رغبة واضعي النصوص في تجاوز التراث الفيدي بل والانفلات منه. فعلى الرغم من أن النصوص لم تدع إلى التخلي عن هذا التراث الفيدي بوصفه العلم الأدنى إلا انها اعتبرته سبباً مباشــراً في تحقق العود المتكرر إلى هذا العالم ومن ثم حرمان النفس البشرية من نعمة الخلاص.

وإذا كانت العقيدة المسيحية قد أكدت على أن الموت هو النهاية الوحيدة لفاعلى الإثم والخطيئة، أما الخلاص فتعقبه حياة أبدية بصحبة المسيح الإله، فإن النسق الأوبانيشادي جعل الاكتفاء بالعلم الأدنى بمثابة الخطيئة التي تحكم على المرء بتكرار الموت ومن ثم الحرمان من السعادة الأبدية.

ويستلزم تحقق المعرفة السامية في البداية ضرورة أن يسعى المرء لكي يعرف نفسه حق المعرفة، حيث أن معرفته لذاته تساعده من ناحية على معرفته بحقيقة الجزء الإلهي الحال بداخله، ومن ناحية أخرى فإنها تكشف عن هذا التماثل الواقع بين الأتمان والبرهمان المجرد، ذلك الكشف الذي يترتب عليه بلوغه الكمال والسعادة الأبدية.

وكأن واضعي النصوص كانوا على وعي بأن الإنسان كلما أدرك عظمته وزاد

(1) تجلت المعرفة السامية داخل النسق الأوبانيشادي بمعنى أدراك حقائق الأشياء ورؤيتها من الداخل، وهو أمر يصل إليه الإنسان عن طريق التأمل واسقاط الخواص الخارجية للأشياء. وعليه تصبح المعرفة السامية هي ذلك الجهد الفردي الذي يدرك به ماهية الأشياء، كما يدرك تماثله معها الأمر الذي يؤدي به إلى عالم البرهمان. إلا أن هذه المعرفة تبدو أحياناً بوصفها هبة/ منحة إلهية، وعلى هذا النحو يفتح النسق الأوبانيشادي المجال أمام تصور العناية الإلهية إذ يكشف المطلق عن ذاته للعبد الصالح مما يكشف له عن بواطن الأمور. ولهذا قيل إن المعرفة السامية هي التحرر ذاته نظراً لأنها العلم الإلهي الذي يحدد له ما يجب أن يكون حتى تتحقق له العودة إلى الكل الذي انبثق عنه. ومن هنا فقد سميت تلك المعرفة بالسامادهى Samadhi أي المعرفة الكاملة. انظر: Scvct, up: PP.241, 242.

إحساسه بمجده وجدارته المنبثقة عن هذا الحلول الإلهي بداخله(1) كلما ساعدهم ذلك في تدعيم دعوتهم لنبذ العالم وإنكار إرادة الحياة، وممارسة الزهد في الغابة.

على أية حال، وأياً ما كانت الزاوية التي وصف خلالها النسق الأوبانيشادي مقولة ارسطو «أعرف نفسك»، فإن الأمر قد انتهى برد الأنسان إلى البرهمان وجعله تابعا له ومطيعا لإرادته. وقد دفعهم ذلك إلى اعلان أن تحقق المعرفة السامية، أي معرفة البرهمان المجرد في تماثله مع الآتمان، تكسب الإنسان نفس خصال البرهمان المتعال(2).

وبلغة افلاطون، فإن الإنسان يدرك البرهمان وفقاً لمبدأ الشبيه يدرك شبيهه والذي يكسب العارف في ذات الوقت خواص المعروف. بمعنى أن من عرف البرهمان، نظراً للتشابه الحادث بينهما، امتلك نفس خواصه وبهذا يكون قد وصل إلى قمة كماله الخاص وإلى تمام التشابه مع الإله، بالقدر المسموح له.

غير أن هذا الأمل لا يتحقق إلا في وحده صوفية تحدث هنا - إما في تلك الدورة أو في دورة قادمة - لا في العالم الآخر، فالعقل البشري لا يصل إلى معرفة الإله إلا بعون من الإله ذاته.

فإذا كانت معرفة البرهمان لا تتحقق بكثرة التعلم، أو الذكاء، أو الفطنة، فإن التأمل المصاحب للزهد وممارسة إماتة الذات أيضاً أصبح أمر لا يعتد به أمام اللطف الإلهي. وهنا تكشف النصوص عن حقيقة بالغة الأهمية وهي أن المعرفة التي تفضي إلى الخلاص لا تتحقق إلا بتجل الذات الإلهية للعبد الصالح، إنها تكشف عن ذاتها لمن تشاء كي تحقق له النجاة(3).

وبالرغم من أن هذه العناية الإلهية لم تصل إلى ما وصلت إليه عبر النسق المسيحي في ظل مفهوم الأبوة، إلا أنها تجلت في صورة القرين الملازم للإنسان أينما ذهب أو فعل. ورغم هذا الاتصال الحميم إلا أن المرء قد يقع في الشر ويبتعد عن الغاية الإلهية التي وضعتها له السماء. غير أن الإله لم يكتف بدور المسيطر الباطني فحسب وإنما أصبح النور الذي ينير عقل الإنسان ويدفعه لرؤية الحقيقة بوضوح.

---

(1) Asa. up : I / VI - chand. up : VI. 11.2.3; - Maitt. up : VI.20

(2) Ait. Ar. up : II.2.2.14 -Taitt. up : II.6 - chand. up : III. 12.8

(3) Mund. up : III. 2.3 - Ait. Ar. up : II.2.2.4; - Kath. up : I. 2.20, 23.

ومن هنا أصبحت كل معرفة تفترض اشراقة طبيعية من الإله على الذهن البشري. ويبدو أن تدخل النعمة الإلهية يرجع إلى أن الطبيعة الإنسانية أصبحت عاجزة عن تحقيق خلاصها والعودة إلى نقائها الأولى، وعليه فإن العناية الإلهية هنا تعني الوصول بالطبيعة البشرية إلى أقصى حالات الكمال التي يمكن أن تصل إليه.

فإذا كان الإله قد خلق الأشياء ونظمها وفق غاية محددة هي ذاته، فلا بد أن تتجه كل الموجودات إليه بوصفه غاية لها. وبينما نجد الموجودات منظمة، وموجهة نحو الإله بواسطة العناية الإلهية فيترتب على ذلك أن يمنحها الإله نعمة مشاركته كماله. بمعنى أن الكمال الإلهي يمكن أن يُنقل للفرد حسب كفاءته وقدرته الروحية والذهنية.

على كل، فبينما أعلن النسق المسيحي عن التجلي الكامل للإله في شخص المسيح[1]، فإن النسق الأوبانيشادي يؤكد على أن كل فرد لديه احتمالية تجل الإله - داخله وأمامه - حتى ينعم بالخلاص ويشارك الإله كماله وغبطته. وهكذا تراجع الزهد وحياة الرهبنة أمام المعرفة السامية - التي جسدت العناية الإلهية - بوصفها الخلاص ذاته[2].

وهنا نتساءل : هل تتضمن الوعد بالخلاص الإنسان ككل أم أحد جوانبه فقط ؟ بعبارة أخرى، هل كان الخلاص الهندي خلاصا جسدياً أم روحيا أم للإنسان كمركب من نفس وجسد ؟

بالرغم من المكانة الرئيسية لقضايا الخلاص وإدراك البرهمان الأسمى إلا أنه لا يمكن الجزم بها إذا كان الخلاص يخص الروح فقط أم للروح والجسد معاً. إذ أن الفشل في بلوغ المعرفة السامية سوف يؤدي لدورة حياة جديدة كي يوفى الإنسان ما عليه من جزاء، وربما يصل إلى تلك المعرفة في الدورة الجديدة.

وإذا كانت كل دورة تختلف عن الدورة السابقة من حيث الوضع الاجتماعي و الحالة الصحية للشخص المولود مرة أخرى، فسوف يترتب على ذلك أن يشارك الجسد الروح في الألم والشقاء. فعندما تحرم الروح الفردية من

(1) الانجيل، رسالة بولس، إلى تيطس، الإصحاح (3)، أية 4،5.
- رسالة بولس الاولى الى أهل كورنثوس، الإصحاح (6).
(2) Maitt. up : VI. 4 - Scvct. up : VI. 18,15 - Asa.. up: 13.

إدراك البرهمان فإن الجسد على التوالي يعاني الفقر والمرض. وعليه فقد تضمن الخلاص البشري الجسد والروح معاً، وبالأخص عندما تشير الأوبانيشاد إلى أن حرق الجسد عند الوفاة يساعد على صعود الروح إلى عالم السماء، بالإضافة إلى أنه يساعد في تخفيف غضب الإله. إلا أن الخلاص يبدو خلال نصوص أخرى على أنه قصر على النفس فقط حيث أنها ذات طبيعة إلهية، ووفقاً لمبدأ الشبيه يجذب شبيهه، فإنها هي وليس البدن ما يتحرك شوقاً للعودة إلى المنبع.

الواقع أن النصوص لا تصف حال من أدرك البرهمان أو حالة النشوة التي يمر بها المتصوف لحظة ادراك الحقيقة، واكتفت بالإشارة إلى أنها حالة النعيم/ آناندا التي يفقد خلالها الفرد فرديته بحيث لا يدرك إلا البرهمان الحق[1]. وهكذا أصبح الإنسان يتأرجح في خلاصة هذا بين التشبه بالإله بعد معرفته وبين حالة الانصهار في المطلق. غير أن الأمر يبدو وكأن المستويين متكاملين، بمعنى أن أدراك حقيقة البرهمان تكشف للفرد عن التماثل الواقع بين الأتمان والبرهمان، ذلك التماثل الذي يتضمن اكتساب العارف لخصال المعروف. ولعل هذا هو المستوى الأول من الخلاص الذي يتحقق هنا على الأرض والإنسان ما زال حياً. أما عند الموت فتصعد الروح إلى عالم البرهمان، وهنا يتحقق المستوى الثاني للخلاص، حيث تشارك الإله خلوده وغبطته ليس بوصفه موجوداً مستقلاً عنها، ولكن عن طريق الفناء فيه بحيث لا تحتفظ بشيء من ذاتها. وهكذا تعود الموجودات إلى البرهمان كما تعود الأنهار إلى المحيط، فتتلاشى فيه بحيث لا يمكن التمييز ما بين هذا النهر أو ذاك[2].

واللافت أن الفلسفة الهندية آنذاك قد غاب عنها تصور حياة سعيدة للإنسان بصحبة الإله خلال عصر ذهبي مضى، كما هو الحال في أغلب الأديان. كما أنها حرمته في ذات الوقت من أن يحيا حياة كريمة على الأرض في

(1) تشير بعض النصوص إلى أن الإنسان وحده دون سائر الكائنات اختص بضرورة معرفة المطلق، نظرا لأنه وهب القدرة على المعرفة والتذكر. أما سمات عالم البرهمان وحال من بلغ الخلاص فتكتفي النصوص ببيان الفرق بينه وبين العوالم الأخرى التي تتصف بالظلام، والبؤس، حيث المرض والموت والعبودية

- <u>Ait. An. up</u> : II. 3.2,4,5; - <u>Chand. up</u> : VII. 16,17, 18,23; - <u>Brihad. up;</u> IV. 4.11,

(2) <u>Chand. up</u> : VI. 2,10,13 - <u>Mund. up</u> : III. 2.8 - <u>Brihad. up</u> : IV.3.23

ظل قيادة سياسية تحقق له حياة اجتماعية متوازنة. وإنما خرج صفر اليدين لا يملك إلا تصوراً مبهماً عن انصهاره في الكل، ذلك الانصهار/ الاندماج الذي لا يحدث إلا في لحظة النوم العميق أو عند الموت. وهكذا لم تتضح ملامح عالم البرهمان بوصفه مقر كل من نال الخلاص؛ هل هو عالم سوف يحيا فيه البشر حياة خالدة وسعيدة كما هو الحال في مملكة الرب المسيحية أو يوم يهوه، أم أنه نوع من التلاشي بحيث لا يتضمن حياة أخرى ؟

لقد اثبت البحث افتقاد الأوبانيشاد إلى أية إشارة للوضع التاريخي الذي يعيشون فيه، وإنما صبوا كل اهتمامهم على التنبؤ بالمستقبل، غير أنه لم يكن ذلك المستقبل القريب المنبثق من داخل الواقع الموجود. وإنما كان عالما يغاير ما عُرف، وكل ما وجود وما سوف يوجد، إنه عالم من النقاء والكمال يعادل كمال المطلق الذي سُمى هذا العالم على أسمه. والحقيقة أن النصوص لا تشير إلى السمات الدقيقة لهذا العالم ولا إلى طبيعة الحياة داخله وكأنهم قصدوا ذلك الغموض إمعانا في التأكيد على اختلافه عن كل ما يراه الإنسان هنا على هذه الأرض. أو ربما وظف هذا الغموض في ترغيب العباد في ذلك العالم الذي هو عالم الكمال والغبطة.

ولا يمكن الجزم بما إذا كان بلوغ عالم البرهمان أمراً ممكناً والحياة ما زالت قائمة، أم أن هناك منطقة تختزن فيها الأرواح الصالحة إلى أن تحين اللحظة التي سيزول خلالها العالم وعندئذ يرتد كل شيء إلى البرهمان. وغير خافٍ أن النصوص لا تشير، ضمنا أو صراحة، إلى فناء العالم على إثر كارثة مدمرة ليفسح المجال إلى عالم البرهمان، ومن ثم خلاص البشر كافة وإنما بدا واضحا أن العالمين قائمان في ذات الوقت. فقد أشير في أكثر من موضع إلى أن من تحققت له المعرفة السامية وبلغ الخلاص سيذهب بعد الموت مباشرة إلى عالم البرهمان.

وهنا نتساءل إذا كان حقاً هناك فناء للعالم، ما هو مصير من فشل في بلوغ الخلاص بعد أن يزول العالم ؟ هل سيعود للاندماج في البرهمان كما هو الحال مع من نالوا الخلاص ؟ أم أن مصيره الفناء مع فناء العالم وللأبد ؟

وبالرغم من عدم وجود إجابة قاطعة حول تلك التساؤلات، إلا أنه يمكن القول بأن فناء العالم على أثر كارثة أو حتى بإرادة إلهيه أمر لم تشر إليه النصوص. وحتى عندما أشير إلى الدورات المتكررة التي تمر بها الأرواح الفردية لم تتم الإشارة إلى دورات مماثلة للعالم.

الباب الرابع

الخلاص والألوهية

الفصل الأول

المطلق محور مشترك بين الطبيعة والإنسان

مدخل :

أدان نيتشه الاعتقاد الذي يقوم على النظر إلى الوجود باعتباره منقسما إلى عالمين: أحدهما حقيقي وهو العالم الآخر، وثانيهما زائف وهو هذا العالم الظاهرى، وكان سبب إدانة نيتشه هو أن هذه التفرقة تنطوي على إدانة للحياة الدنيوية[1] وعلى عكس هذا الموقف الذي اتخذه نيتشه، فقد آمن الفكر الهندي عبر أغلب اتجاهاته بتلك الثنائية، بين العالم الحقيقي وعالم الظواهر، دون أن يشعر بتلك الإدانة أو هذا التدنيس للحياة على الأرض.

ومع ذلك قد كانت الدعوة لنبذ الحياة الدنيوية وهجرة العالم الخارجي هي اليقين الأساسي الذي انطلقت منه كافة الاتجاهات الفكرية والدينية داخل الهند، ولهذا أصبح مفهوم الخلاص - رغم انتفاء مفهوم الخطيئة الأصلية - هو المحور الأساسي للحياة اليومية، بل الغاية التي يسعى لها كل هندي حتى ينال السعادة الأبدية التي خلق من أجلها. ولم ينل مفهوم الخلاص في حد ذاته تلك المكانة إلا من خلال تحديد ماهية المطلق وعلاقته بالعالم من ناحية، وبالإنسان من ناحية أخرى. ورغم ما بين المذاهب من خلاف حول ماهية الخلاص وكيفية الاتصال بالمطلق إلا أن الخلاص ظل على الدوام الغاية الأسمى لكل إنسان يحيا في هذا العالم المادي.

يكشف النسق الفيدانتى - كما فسره شنكرا - عن عدم اتساق أجزائه حيث يظهر عبر بعض السوترات الإلتزام بحرفية النصوص المقدسة، وعندئذ يتألق تفسير شنكرا بوصفة الأقرب لمضمون تلك الكتب المقدسة.

---

(1) فريدريك نيتشة : ما وراء الخير والشر، (مختارات)، ترجمة : د. محمد عضيمة، منشورات المكتب العالمي للطباعة والنشر، بيروت، فقرة 3، ص 11، فقرة 53 ص 50، 51.

ولكن عندما يشرع شنكرا في تحليل النصوص وفقاً لرؤيته الخاصة، وبعيداً عن مقولة «قال الكتاب المقدس» يبدو التناقض جليا للحد الذي يصعب معه تحديد المعنى المقصود. ولعل وعي الفيدانتا بأنها تطرح ما سكتت عنه كل من السامكهيا والنيايا - وهو تحديد طبيعة العلاقة بين البرهمان وعالم الظواهر - جعلها تدرك صعوبة الأمر ولذلك فهي توجهنا دوماً إلى النص المقدس وبالأخص للفقرات التي تؤكد استحالة تحديد ماهية المطلق. حيث أن هذا التحديد من شأنه أن يحول المطلق إلى موضوع متناه وعندئذ سوف تطبق عليه حدود معرفتنا المتناهية.

لذلك انطلقت الفيدانتا في تحليل علاقة المطلق بالعالم من خلال التأكيد على أن المطلق كينونة تغاير عالم الظواهر، بمعنى أننا نتحدث عن ما لا يمكن إدراكه بالعقل أو بأى وسيلة أخرى من رسائل المعرفة، ولذا فالتحليل سوف يتناول علاقة ما هو غامض أو غير محدد بما هو واضح ومحدد.

ولعل هذه الإشكالية هي ما دفع حكماء الأوبانيشاد، حتى بعد أن أدركوا المطلق، لإعلان أن المطلق ليس هو العدم المحض كما أنه ليس بالشيء الذي يمكن إنكاره، ومع ذلك فهو حقيقة يصعب إدراكها...

والسؤال الآن : هل سيظل الفكر الهندي يؤمن بعلاقة بين المطلق - والعالم - الإنسان، يعجز عن تحديد أبعادها ؟ أم أن هناك طرحاً جديداً لتلك العلاقة الغامضة ؟

1- التصور الفيدانتى لعالم الظواهر وعلاقته بالمطلق :

يتأرجح النسق الفيدانتى بصدد العالم الحسى وعلاقته بالمطلق بين الالتزام ببعض الآيات المقدسة التي تنص على أن العالم ما هو إلا البرهمان، ومن ثم فهو يعد دوماً تجسيداً للألوهية، وبين إنكار قداسة العالم من خلال إبراز التباين الحاد بينه وبين المطلق والتأكيد على أن هذا العالم لا ينتمي إلى عالم الشيء في ذاته ومن ثم فهو ليس وجوداً حقيقياً.

تنطلق فلسفة الفيدانتا، خاصة مع شنكرا، من التأكيد على وجود الذات المطلقة ومن ثم مهاجمة كافة المذاهب التي تشكك في إمكانية وجودها؛ ومع ذلك لم يشرع للتدليل على وجودها وإثبات كمونها أو مفارقتها للأشياء مكتفيا بما جاء في النص المقدس.

ويبدو أن شنكرا قد آمن بوجود تلك الذات حتى ولو أثبت أن العالم كله

محض فراغ، أو حسب الصياغة البوذية عدم تام، حيث أن هذا الفراغ يستلزم بالضرورة وجود تلك الذات الكاملة كمالاً مطلقاً. وعليه فإن المنطق يدفعنا لافتراض وجود تلك الذات الكاملة والتي يرتبط بها كل ما هو موجود بوصفه تابعاً لها. ولهذا لم يتوقف شنكرا عند حدود وصف الحقيقة المطلقة والبحث عن أدلة إثبات وجودها، وإنما سعى لفحص عالم الظواهر على ضوء تصوراته الخاصة[1].

ومن المحتمل أن إدراك الجانب النسبي في العالم قد دفعه لإعلان أن عملية الخلق ومناقشة أدلة وجود الإله أمور لا قيمة لها، حيث أنها تخص عالمنا التجريبي وتصوراتنا المنطقية ولا تتعلق بالمطلق في ذاته. وكأنه أدرك - كما فعل كانط فيما بعد - عدم جدوى الدليل الكوني والوجودى في إثبات وجود العلة الأولى وحسب، ولكن في ربطها بالعالم المحسوس بوصفها الحقيقة المتعالية والتي قيل أنها تظهر نفسها من خلاله.

حرص شنكرا منذ البداية على إظهار أبدية الكتاب المقدس Sruti[2]، الفيدات والأوبانيشاد، والتأكيد على أنه الأساس الوحيد لإثبات وجود المطلق، لهذا فإن قراءة نسق الفيدانتا للمرة الأولى قد توهم بسلبية شنكرا والتزامه

(1) تضمنت الأوبانيشاد العديد من الفقرات التي ماثلت بين البرهمان وظواهر الطبيعة المتعددة إذ كانت الغاية من تلك المماثلة هو تقريب صورة البرهمان المتعالى من الأذهان، فعلى سبيل المثال لا الحصر ماثلت النصوص بين البرهمان والأثير لإيضاح أنه كلى الانتشار حيث أنه يتخلل كل ما هو موجود في هذا العالم. بل إن هناك العديد من الفقرات التي تعاملت مع هذه الظواهر بوصفها البرهمان ذاته كتلك الفقرات التي جعلت للتنفس - بعد ما تمت مضاهاته بسائر أعضاء الجسد - المكانة الأسمى نظراً لاعتماد سائر أعضاء الجسد عليه.

بيد أن شنكرا لم يفسر تلك النصوص على هذا النحو، وكأن البرهمان لم يعد في حاجة لعمليات المماثلة التي طرحها النسق الأوبانيشادي، وإنما وظف تلك النصوص كي يثبت علاقة البرهمان بتلك الظواهر ومسؤوليته تجاهها وانتهى شنكرا إلى أن تلك النصوص على اختلافها تدعم حقيقة واحدة مفادها أن كل ظواهر الطبيعة على اختلافها مجرد موجودات صدرت عن البرهمان وإليه سنعود لحظة الانحلال التام.

انظر: Vedanta Sutra of Badarayana with the Commentary by Sankara: trans.by. George Thibaut, Dover publications, New york, 1962, II. 4.6, 7,8,9.

(2) V.S : I. 1.3/ I. 2.29.

بحرفية النص المقدس سواء في تفسيره للنصوص أو في حواره مع الخصوم. وعليه فقد توقف شنكرا حيث انتهى الكتاب المقدس وهو التأكيد على أن البرهمان هو الذات الكونية الشاملة ومصدر كل الكائنات وغايتها[1]، وهي مقولة بديهيه لا مجال للبحث فيها.

ولكن سرعان ما يتبدد هذا الوهم عند الرجوع إلى آراء شنكرا، حيث تكشف النصوص عن سعيه الدءوب لتطوير النسق الأوبانيشادي وفقاً لاحتياجات عصره، ذلك النسق الذي خشى أن تؤدى آياته إلى وحدة وجود مطلقة ولهذا استبدل مبدأ المماثلة بين البرهمان والعالم بالتأكيد على أن البرهمان هو العلة الفاعلة والمادية للعالم[2]. وذلك من أجل الوصول إلى تصور أحادى للإله الذي يكمن خلف هذا العالم بوصفه العلة المباشرة له ومن ثم فقد أدانت الفيدانتا كافة الاتجاهات التي سعت لتفسير نشأة العالم برده إلى علل مادية كونت نفسها بنفسها ولها استقلالها عن المطلق[3].

وهكذا يتمثل خطأ الأوبانيشاد -من وجهة نظر شنكرا- فى سعيها نحو المساواة بين البرهمان والظواهر الخارجية التي تبناها ليكشف عن نفسه من خلالها، الأمر الذي أدى إلى إلصاق سمة الحقيقة والكمال بالعالم، بحيث أصبح

---

(1) V. S : I. 1.11.

(2) يستشهد شنكرا بفقرات من الكتاب المقدس التي تؤكد على أن البرهمان هو «العلة الفاعلة، والعلة المادية حيث لا يوجد قوام آخر يمكن أن ينشأ منه العالم، إنه واحد بلا ثان». انظر : V.S : I. 4.23.24.

(3) يشير مذهب السامكهيا إلى ما يسمى البراكريتى prakrity بوصفها المادة الأولى والعلة المادية للعالم. ورغم إيمان السامكهيا بوجود الروح إلا أنها أطلقت العنان لتلك البراكريتى بحيث ألصقت بها حرية الحركة، وتشكيل العالم بمعزل عن أية قوى روحية بل إنها خصتها بوجود يضاهى وجود الروح. وقد ناقش شنكرا هذا النسق مؤكدا على أنه حتى في حالة افتراض مادة أولى تشكل منها العالم، أو افتراض وجود سابق للعالم قبل تحققه العيني، فإن هذه المادة لن توجد في حالة مستقلة، وإنما هي تعتمد على الدوام وللأبد على البرهمان. وقد أرجع شنكرا ذلك إلى أن المادة جامدة ولا تتصف بالعقلانية، بمعنى أنه ليس بمقدرتها إيداع العالم أو التواجد بمعزل عن البرهمان بوصفة العلة الفاعلة، والعاقلة، والمسؤولة عن نشأة العالم وفنائه.
انظر : V.S : I. 4.1/ II. 2.10

يماثل العلة التي صدر عنها. وقد سعى شنكرا للتمييز بين العلة والمعلول، البرهمان والعالم، واستناداً إلى تناهى العالم مقابل سمة اللاتناهى التي أكد الكتاب المقدس أنها تشكل ماهية البرهمان.

إن العالم والبرهمان، التعدد والوحدة، مقولتان غير متساويتين، فهما نوعان مختلفان من الوجود. ورغم أنهما يشتركان معاً في سمة الوجود إلا أن وجودهما ليس على نفس الدرجة،فأحدهما حق والآخر مجرد مظهر خارجي أو وهم. ولهذا فإن العالم ليس هو البرهمان كما أشارت الأوبانيشاد، والذي يجعلنا نتوهم ذلك هو الجهل، أو الأدفيدياً Advidya[1]،[1]، الذي يدفعنا للتوحيد بينهما والاعتقاد بأن العالم ليس شيئا آخر سوى البرهمان ذاته.

لقد أدرك شنكرا صعوبة تحديد علاقة البرهمان بالعالم نظراً لأنها علاقة في غاية التعقيد. فإذا قيل أن البرهمان هو علة هذا العالم المتناهى فسوف يؤدي ذلك إلى خضوع اللامتناهي لمقولات الزمن العلية، كما سيؤدي إلى وجود علاقة تتابع ما بين العلة والمعلول وهذا أمر غير قائم. ومع هذا الفصل فإنه في نفس الوقت يرفض استبعاد مسؤولية البرهمان عن العالم لأنه سيتحول إلى وجود لا قيمة له، كما ستظهر قوى أخرى تصارعه وتتحمل مسؤولية العالم بدلاً منه وهذا ما رفضه شنكرا.

ولهذا طرح شنكرا ما أسماه بنظرية «المايا » Maya[2] أو الوهم للتدليل على

(1) P. Nagaroya Rao: Essays in Indian philosophy and Religion, op. cit., PP. 148 - 151.

(2) مايا Maya/ الوهم تعني ذلك الوهم الكوني الذي يقود الإنسان إلى اعتبار الشكل الظاهرى على أنه الحقيقة، وقد يكون هذا الوهم هو قدرة الإله على الإيهام. وقد أعلن ماكى موللر أن الوهم الفيدانتى يتأرجح بين أن يكون أمراً فطرياً في الطبيعة البشرية وبين أن يكون أصيلاً في العالم. غير أن النسق الفيدانتى - كما سيتضح لنا عبر ثنايا البحث - يميل إلى جعل الوهم حقيقة قائمة منذ بداية الزمن ولا تعرف له علة. ومع ذلك فإن وجوده مرتبط بتحقيق المعرفة السامية التي من شأنها أن تزيله.
وهذا المفهوم هو عين المفهوم الذي طرحه بعد ذلك شوبنهاور إلا أنه قد طوره إلى ما يمكن أن نسميه «بالحجاب » الذي لا يخفى فقط حقيقة العالم ولكنه أيضاً يخفى حقيقة الطبيعة الإنسانية، ويظهر في المقابل مبدأ الفردية الذي كان بالنسبة إليه أساس الشر الذي يملأ العالم. فتحت تأثير «المايا » يبدو العالم وكأنه خليط من أفراد مختلفين متنافرين في الجوهر، بمعنى أن المرء بدلاً من أن يرى الأشياء في ذاتها، ويدرك حقيقة
=

نسبية العالم ومباينته للمطلق من ناحية، ومن ناحية أخرى لحل مشكلة العلية والتساؤلات المصحبة لافتراض البرهمان اللامتناهي بوصفة علة هذا العالم المتناه.

وتتخذ الفيدانتا نقطة انطلاقها من تلك الفقرات المقدسة التي تؤكد أن البرهمان هو ذلك المطلق الذي صدرت عنه الموجودات وبه تحيا وإليه تعود عند فنائها. إنه الحق وهو ما يجب أن يسعى إليه الإنسان، لأنه الذكاء المحض والغبطة الأبدية[1].

بيد أن شنكرا قد يقترب أو يبتعد عن هذا المضمون خلال جدله مع الخصوم، وحسب مسيرة الحوار. فعندما يواجهه بعالم الظواهر وما فيه من تعدد وتغير يلجأ إلى نظرية «الوهم» ليفرق بينه وبين الوجود الثابت للبرهمان مع الاحتفاظ بالنص المقدس الذي يؤكد على اعتماد العالم على البرهمان بوصفة الكائن الاكمال والأكثر تحققا في الوجود. وعليه تبدو الأشياء المتناهية والموجودة في العالم مجرد أجزاء متعينة ليس لها نفس القدر من الحقيقة والكمال، ولكنها تظهر شمولية الإله عندما يقيم علاقة معها[2]. ولكن عندما يواجهه

=

تماثله مع الآخرين فإنه لا يدرك - تحت تأثير المايا - غير الأشياء وهي متحققة في الزمان والمكان وخاضعة لمبدأ الفردية، بعبارة أخرى، تدفع المايا الإنسان إلى إدراك عدد من الظواهر المتباينة والمتعددة وتخفي الحقيقة المتمثلة في أن جوهر كل تلك الظواهر واحد. وقد بين د/ سعيد توفيق أن الأساس الذي تتكئ عليه أنانية الفرد هو مبدأ الفردية الذي يجعل الفرد متمركزاً حول ذاته ويكون على استعداد لأن يضحى بأى شيء، بما في ذلك العالم، من أجل فرديته. ويكمن الخلاص فيما رأى شوبنهاور في إزاحة المايا فيرى الإنسان الأشياء على حقيقتها ويرتقى في طريق إنكار الإرادة.

انظر: - Max Muller: Indian Philosohy, vol 2. op. cit, P.48.

- ريما صعب: الحكمة الهندوسية، فلسفات ونصوص، مرجع سبق ذكره ص 169.

-Arthur Shopenhauer: The World as Will and Representatio, Trans. by. E F.J. payn, Dover publications, New York, Vol. 1,pp. 370, 371.

- د. سعيد توفيق : ميتافيزيقيا الفن عند شوبنهادر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص 87 - 89.

(1) K. Dam odaran: Indian Thought, «Acritical survey», op. cit., P. 181.
V.S : III. 4.5, 6

(2) «إن ما تراه مني هو «المايا» التي شكلتها، لذلك لا تنظر إلى بوصفى أمتلك تلك الخواص التي هي للكائنات الأخرى». ومن الملاحظ أن مفهوم المايا هنا يشير إلى

=

الخصوم بطبيعة هذه العلاقة وإمكانية تطبيق مقولة العلية، ومدى مسؤولية البرهمان تجاه ما في العالم من نقص وتناه، نجد شنكرا يبتعد عن مضمون النص معلنا أن البرهمان ليس علة هذا العالم المتناهى وإنما هو وهم فرض نفسه عليه[1]. وهنا تجاوز شنكرا رؤية الأوبانيشاد للأشياء بوصفها تعينات للتجلى الإلهي لتصبح معه وهماً لا وجود له. ويبدو أن غموض رؤية شنكرا كانت من أهم الأسباب التي أدت إلى اعتقاد البعض[2] بأنه قد أنكر الخلق ومن ثم نفى مسؤولية الإله تجاه العالم.

تتمثل رؤية شنكرا للعلاقة بين العلة وبالمعلول في حضور الثاني فقط كلما وجدت الأولى، ولا يمكن أن يحضر دون ذلك[3]. أما العلة فيمكن لها أن توجد حتى ولو غابت النتيجة تماما. ونظراً لأن النتيجة ليس لها وجود مستقل عن العلة قيل - على سبيل الخطأ - إنها تماثلها، في حين أن لكل منهما وجوداً مختلفاً عن الآخر حيث أنهما ينتميان لمستويات مختلفة من الحقيقة[4].

وهكذا لا يمكن القول بأن مبدأ التماثل في الإختلاف الهيجلى هو الذي يحكم علاقة البرهمان بالعالم، فالعالم في حقيقته مجرد ظهور خارجي نضيفه إلى البرهمان بوصفه أساسا له. وعليه تتم الإشارة للإله بوصفه الحقيقة الأسمى في حين يبقى العالم الخارجي مجرد مظهر أو مايا.

والحقيقة أن هذه الرؤية لا تلغى السببية ولا تسقط مسؤولية البرهمان عن العالم بوصفة معلولاً له ولكنها تجعل للنتيجة وجوداً أدنى من العلة نظراً لأنها وجود متناه ؛ولهذا رفض شنكرا أن يكون العالم تجليا للحق نظراً إلى ذلك التغير وتلك الصيرورة التي يخضع لها العالم وموجوداته على الدوام. فكل ما يخضع للتغير هو بالضرورة متحول، وكل ما هو متحول يعاني حتمية الفناء والتلاشى

=

الموجودات المتناهية التي أوجدها البرهمان والتي يعتقد أنه على غرارها. انظر :
V.S: I. 1.20

(1) Dasgupta : Indian Idealism, op. cit.,p. 165. Albert shchweitzer : India Thought and Its Development, op. cit.,pp.165, 166.

(2) Rad krishna : Indian philosophy, vol 2, op.cit.,pp. 566,567.

(3) Rad krishna : Indian philosophy, vol 2, op.cit.,pp. 566,567.

(4) Ibid : II. 1.15

ولهذا يصنف بأنه وهم. وطالما أن العالم متغير وعرضة للزوال فهو يتأرجح بين الوجود واللاوجود، وبما أنه يخضع للفناء فهو يدين بوجوده لآخر وما يعتمد على آخر لا يمكن أن يكون حقيقة ثابتة وإنما مجرد مايا أو وهم.

والسؤال الآن إذا كان التصور الفيدانتى للسببية يكمن في المقولة التي تنص على أن العلة وحدها هي الحق المطلق أما العالم فهو وهم لأنه وجود زائل، فعلى أي أساس يفسر شنكرا تلك النصوص المقدسة التي تؤكد على مساندة البرهمان لهذا العالم المحسوس؟ وإذا كان حقا العالم وهم فرض على البرهمان ومن ثم فهو ليس مسؤولا عنه، فكيف يستمر هذا العالم ويبقى ما لم تساند تلك القوة العاقلة ؟

أ - المايا بين الجهل الفردي والجهل الكوني[1] :

احتل مفهوم «المايا» Maya مكانة بارزة في ثنايا نسق الفيدانتا وبالأخص عبر تفسير شنكرا له، حيث كان بمثابة اللعبة السحرية التي كان قد اقتضى الحوار وجودها أظهرها شنكرا ليجد لنفسه بها مخرجاً. وتبدو المايا خلال بعض نصوص «الفيدانتا سوترا» بوصفها السمة الغالبة، والفرضية الأساسية، لكل ما هو قائم ولكل ما تدركه الحواس، وفي هذه الأثناء يشرع شنكرا لإظهار التباين بين البرهمان اللامتناهي وسائر الموضوعات التي ندركها في العالم انطلاقاً من أن الأول يمثل الحق المطلق، والثاني مجرد وهم، بمعنى أنه

(1) يكشف تحليل النصوص عن تأرجح مفهوم «المايا» بين كونه تجسيداً للجهل الفردي المتمثل في النقص المعرفي وبين كونه جهلاً كونياً بمعنى أنه علة ما ندعوه بالعالم الخارجي بالإضافة إلى التسليم بوجوده منذ الأزل. وكأنما أمام حقيقة واحدة تعرف في جانبها الفردي بالجهل / أفيديا avidya، وفي جانبها الكوني بالمايا. ويشير الشق الأول إلى أنها أمر فطري في الطبيعة البشرية، بينما يشير الشق الثاني إلى نشأة العالم ومدى معرفتنا به. وبينما أشارت نصوص الأوبانيشاد للجهل بوصفه ضد المعرفة فإن شنكرا عنى به عيب عقلي في تفكيرنا يرجع إلى تناهي العقل البشري الذي ينزع إلى تحليل المقدس إلى آلاف الموضوعات، ومن ثم فهي اتجاه غير واع للعقل المتناه. على كل وسواء كانت مايا أو أفيديا فكلاهما يقوم بنفس الدور وهو سلب وجودنا الإلهي عن طريق إخفاء الطبيعة الجوهرية للأشياء وإبداء الأمور على غير حقيقتها. انظر:
Radhakrishna : op. cit., vol. 2. p. 575. Max Muller : The Six sycstems of Indian Philosophy, op. cit.pp. 162, 163

ليس موجوداً وجوداً حقيقياً.

وبهذا يبدو المفهوم معبراً عن درجة من درجات الوجود التي تتدنى عن الوجود المطلق للبرهمان. إلا أنه يعود ويوظف المفهوم مرة أخرى بوصفه تعبيراً عن نقص إدراكنا العقلي وليس بوصفه خاصية من خواص العالم، وهو نقص يتلاشى لحظة تحقق المعرفة الصحيحة.

ومما لا شك فيه أن تأرجح المفهوم بين هذه الاستخدامات أدى إلى غموضه من ناحية ومن ناحية أخرى أوقع الباحثين في مغالطات لم ينطق بها شنكرا[1].

بدا واضحاً أن العالم الفينومينولجى له وجوده الفعلي لأنه يستند في نشأته ووجوده إلى العلة الأولى، البرهمان، وهذا ما أكدته من قبل النصوص المقدسة. فالأشياء المتناهية لا توجد وجوداً فعلياً بسبب انفصالها عن البرهمان بل بسبب اعتمادها العلي في طبيعتها وفعل وجودها على فعل الإله الخلاق. غير أن الجهل بحقائق الأشياء هو ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن العالم بموجوداته المتنوعة يمثل الحقيقة المطلقة. ويظل الإنسان على هذا النحو حتى ينال المعرفة السامية فتنكشف له الحقائق ويدرك أن الحق هو البرهمان، وأن كل ما عداه مجرد وهم[2].

ولكن : هل وسم العالم بسمة الوهم تعني أنه ليس موجوداً بالمعنى الأنطولوجى للكلمة ؟

إن من بين الأسباب التي تؤدى للتسليم بوجود عالم الظواهر هو إدراكنا

(1) أعلن «رو» Rao في كتابه مقالات في الفلسفة والدين الهندي «أن البرهمان في تصور شنكرا ليس بخالق لعالم الظواهر، حيث أن الوجود لا يصدر عن اللاوجود. كما أن البرهمان لا يتحول في العالم، فلا مجال للربط بين الكامل والنقص القائم في العالم، وإنما الوهم هو الذي يدفعنا إلى تصور وجود علاقة بينهما». بيد أن نظرية المايا التي منحها شنكرا تلك الأهمية كانت هي إحدى الحلول التي طرحها بصدد تنوع أساطير الخلق التي وردت في الكتاب المقدس وعجز عن وضعها في إطار واحد. وعلى كل لم تكن المايا لديه تفيد أن العالم وهم تام ومن ثم إلغاء الخلق كما أنها لا تعني أنه حق مطلق ومن ثم تتم مماثلته مع البرهمان. وإنما تعني أن العالم موجود نظراً لأن إدراكنا الحسي يؤكد وجوده ولكنه مع ذلك ليس هو الوجود الحق. انظر: P. Nagaraya Rao : Essays in Indian Philosophy and Religion, op.cit., p.148.

(2) V.S. I. 1.4.5 / II. 1.14.

الحى له. وهذا يعني أن مفهوم «المايا» لا يفيد أن العالم هو اللاوجود أو العدم المحض حيث أن ذلك يتعارض مع ما تدركه حواسنا، ولكنه وهم بالقياس إلى الوجود المطلق. فالعالم من الناحية التجريبية يتمتع بقدر من الحقيقة ولكن عند مماثلته بالبرهمان اللامتناهي يتضح أنه مجرد تعيين غير جوهرى للحقيقة الواحدة ومن ثم استحق وصفة بالمايا.

ومن الواضح أن ربط شنكرا وجود العالم بإدراكنا الحسى له يذكرنا بمفهوم «التمثل» الذي أكد عليه شوبنهاور عندما أعلن أن «العالم هو تمثلي». حيث انتهى إلى أن الشرط الضرورى لوجود العالم والذي بدونه لن يكون لهذا العالم حقيقة وجودية هو الفكر أو الشعور، أو الذات التي تقوم بإدراكه. بمعنى أن كل موجود أو موضوع يفترض دائما ذاتاً تدركه، ومن ثم فإن العالم من تمثل الذات[1].

ترجع البدايات الأولى لمفهوم «المايا» إلى ترانيم «الريج فيدا» حيث بدا خلالها بمعنى القوة الخارقة التي تمتلكها بعض آلهة البانثيون الفيدي وبالأخص الآلهة: اندرا، وفارونا، وميترا، كما ظهرت أيضاً بمعنى القوة التي تساند العالم[2]. وقد أشارت الأوبانيشاد[3]. إلى «المايا» بوصفها الجهل الناشئ عن النقص المعرفي، وهو جهل يدفعنا إلى رؤية الأشياء على غير حقيقتها. أما الفيدانتا فلم تقتصر على الاستخدامات سابقة الذكر بل أضافت إليها توظيفاً جديداً «للمايا» جعلها بمثابة جوهر للإله أو القوة التي يبدع بها العالم[4].

---

(1) د/ سعيد توفيق: ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، ص 48 نقلا عن:
S chopenhauer: The World as Will and Represention, New york, 1969 Vol.1, P.3

(2) R.V: III. 38. 7 / IX. 83.3

(3) Prasna. Up: I.16.

(4) من المحتمل أن يكون شنكرا قد استمد مفهوم «المايا بوصفها قوه الإله من البهاجفادجيتا التي أكدت على أن «ظهور الاله الشخصى بوصفه يملك قوة «المايا» وقد فسر هيرايانا Hiriyana «المايا» بأنها القوة Sakti التي تساعد البرهمان في هذا الإبداع الكوني. وبهذا فهي تعد إحدى خواص الإله ذاته أو على الأرجح أهم السمات التي يتجلى خلالها لحظة إبداع العالم. وعليه فهي ليست نقصا معرفيا بقدر ما هي شيء يخص الإله ذاته. ولعل هذا التوظيف للمايا وعلاقاتها بالبرهمان هو ما دفع نصوص الفيدات لإعلان أن البرهمان هو العلة الفاعلة والمادية للعالم. غير أن المايا في
=

وهكذا لم تعد «المايا» مجرد وجود أدنى من البرهمان، وإنما أصبحت ذلك المبدأ الذي يعطي صورة مشوهة للوحدة الأولى من خلال التمييز بين الذات والموضوع تحت إشراف البرهمان ذاته. وبعبارة أخرى فهي تقسم الجوهر الأول إلى أجزاء ثم تعيد تركيبها وفقاً لطريقتها الخاصة، وهذا التركيب هو العالم المحسوس الذي يتضمن بداخله لا حصر لها.

وعليه لم تعد المايا هي ذلك العنصر السلبي الذي يلائم نقص المعرفة، وإنما أصبح لها دوراً إيجابيا يتمثل أولا: في تفتيت الحقيقة وحجبها عن أعيننا، وثانيا: في إظهار شيء آخر جديد. وهكذا اكتسبت المايا قوة جديدة تتمثل في إبداع الأشياء، ومع أنها ليست وجوداً حقيقياً إلا أنها تستند إلى الحقيقة الثابتة. وقد أشار شنكرا إلى أن المايا على هذا النحو لا يمكن وصفها بالوهم المحض كما لا يمكن النظر إليها بوصفها الحق المطلق وإنما هي مثل الشبح الذي يظهر في الظلام ويختفي عندما تتألق الأنوار[1]. ومن الملاحظ أن المايا ورغم كل ما نسب لها تبدو عبر النصوص بوصفها وجود وقتي حيث أنها تتلاشى لحظة تجلي الحقيقة الأسمى، فالنور والظلمة لا يتواجدان معاً[2].

وفي هذا الإطار لم تعد المايا سمة من سمات عالم الظواهر ولكنها أصبحت قوة البرهمان التي أوجد بها العالم، الأمر الذي جعلها تبدو عبر النصوص بوصفها العلاقة المادية التي تشكل منها هذا العالم[3].

=

هذا الإطار قد اتخذت نفس خواص البرهمان، بمعنى أنها أصبحت عبر بعض الفقرات لا تقبل التحديد بسمات تستمد من واقعنا التجريبي، فهي ليست وجود ولا وجود. انظر: - M. Hiriyana : The Ecssentials of Indian Philonophy , op. cit. ,pp. 161-164.

- V.S: I. 4. 3. - Bhagvad. Gita : Trans by. Juan Mascaro, penguin Books, 1963, IV. 6/ VII. 4,5,6.

(1) M. K. Venkalarama Iyar : Advita Vedanta for Sankara , Bombay, New Delhi, 1964,pp. 67, 68.

(2) V.S: I. 1

(3) Ibid: I. 4. 9.3

وتشير هذه النصوص إلى المايا بوصفها تجسيدا لحالة الهيولى التي سبقت نشأة العالم وهي في هذه الحالة تفيد اللاتكون غير أنها أيضاً في تلك الحالة لاتوجد بمعزل عن البرهمان.

إلا أن المايا - رغم كل ما سبق - لم تتحول إلى وجود ثان بجانب البرهمان كما لم ينسب لها وحدها تشكيل العالم .. لعل ذلك يرجع إلى ايمان الفيدانتا باستحالة حدوث أي حركة أو فعل دون مساندة من العنصر العاقل والكامن في أعماق سائر الموجودات. فعندما تنسب لموجودات العالم أي قدر من الفاعلية فإن ذلك يرجع بالضرورة إلى كونها تخضع لهيمنة البرهمان اللامتناهي، بوصفه الوعي المحض[1].

وعلى هذا الأساس نقد شنكرا مذهب السامكهيا الذي نسب للمايا القدرة على تشكيل العالم من تلقاء ذاتها ودون مساندة البرهمان، كما رفض تصويره لها بوصفها وجوداً لا يقل قيمة عن وجود البرهمان.

وعليه أصبح عالم الظواهر مجرد تحولات تحدث في المايا / المادة يُخفى حقيقته وأياً ما يقال عن المايا وهم أم حقيقة[2]، علة مادية أو قوة الإله على إيهام البشر بوجود العالم فهي في الحقيقة ضرورة ملحة للحياة حيث أنها جوهر الإله ذاته.

وبصدد هذا التحديد لطبيعة المايا وعلاقتها بالبرهمان من ناحية، وبالعالم من ناحية أخرى يمكن القول بأن العالم ليس تحولاً للبرهمان وإنما هو نتيجة تحولات المادة الخام نفسها[3]. إضافة إلى ذلك أصبح البرهمان هو العلة الفاعلة للعالم تماما كما أن الحبل هو علة الخوف من الأفعى[4].

إلا أن هذا لا يشير إلى الانفصال بين العالم والبرهمان ومن ثم نصل إلى العدمية ولكن يتم توظيف مثال الحبل - وما يثيره من خوف عندما ما يُعتقد على سبيل الخطأ أنه ثعبان - في التأكيد على أن إدراكنا للعالم يعتمد بشكل أو بآخر

---

(1) Ibid: II. 3. 13.

(2) V. S : I. 4. 3

(3) رفض شنكرا نظرية التحول في ماهية البرهمان ؛ لأنه سواء كان تحولاً جزئياً أو كلياً فإن النتيجة المترتبة على ذلك أن البرهمان سيصبح ماثلاً أمامنا بوصفه العالم ولن يكون إلهاً متعاليا يسعى الإنسان إليه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى سوف يصبح البرهمان مركباً من أجزاء وهذا بالطبع يتعارض مع الكتاب المقدس الذي أعلن أنه كل واحد خال من الأجزاء. انظر :

- Scvct. Up : VI. 19. - Mund. Up : II. 1-2. - V.S : II. 1. 24 , 27.

(4) Radhkrishna : op. cit. , PP. 579, 580

على وجود البرهمان[1] فإذا لم يكن البرهمان موجوداً لما تولد لدينا وعي بوجود العالم، ولا حتى بوجودنا التجريبي فإذا سلبنا من العالم استناده إلى الحقيقة اللامتناهية فإننا بذلك سوف ننكر كل حقيقة بما في ذلك البرهمان ذاته.

وعليه فإن هناك -لا محالة - صلة خفية بين العالم والبرهمان قد نسلم بأنها تتجاوز إدراكنا البشري لكنها قائمة ولا نستطيع إنكارها نظراً لأن كل شيء بما في ذلك الوهم نفسه لا بد أن يكون له قدر من الحقيقة. فعالم الظواهر ليس هو المطلق ومع ذلك فهو يعتمد عليه ومن ثم فهو حقيقة، على الأقل لأننا ندرك أنه موجود.

والسؤال الآن : كيف تكون المايا « هي قوة البرهمان الخاصة ومع ذلك توصف بالوهم ؟ وبعبارة أخرى : إذا كان العالم المحسوس حقا قد صدر من البرهمان فلماذا إذن يضاهى بالحلم ؟.

وربما كانت مقارنة العالم وموضوعاته بالحلم ووصفهما معاً بالوهم إحدى المحاولات الفيدانتيه لتقريب مفهوم المايا من الإدراك الشعبي، وخصوصاً أن النصوص عملت على إظهار كل من « المايا » والبرهمان بوصفهما دعامتين أساسيتين ولكن دون تحديد إيجابي لأي منهما[2].

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فقد أرادت النصوص توظيف المايا في تحديد علاقة البرهمان بالعالم بحيث يبدو الأول، وليس شيئا آخر، هو المسؤول الأوحد عن العالم منذ نشأته وحتى اندثاره[3]. والعكس غير صحيح حيث أن الاعتماد المذكور أحادي الجانب؛ فالبرهمان لايتأثر بما يحدث في العالم كما أنه لم يتأثر به عندما قام بخلقه، تماما كما أن الساحر يحدث إبداعاته السحرية والتي ليس لها وجود حقيقي دون أن يتأثر بها[4].

وبهذا لم يلغ شنكرا وجود العالم المحسوس كما فعلت البوذية، كما أنه لم يسلم بأنه حق مطلق. وإنما أعلن أنه مجموعة من الظواهر والموضوعات كتلك التي ندركها في الحلم ونعتقد أنها حقيقة ولكنها تتبدد تماما بمجرد عودتنا إلى

Dasgupta: Indian Idealism, op. cit. , P. 180. (1)

V.S : I. 4. 9(2)

Ibid: I. 2. 9(3)

Dasgupta:AHistory of Indian Philosaphy, Vol 2 ,op. cit. , P. 37(4)

حالة اليقظة[1]. وعلى هذا النحو يمكث عالم الظواهر بموضوعاته بوصفه حقيقة حتى تتحقق المعرفة السامية فندرك أنه محض وهم .

وإذا كانت الفيدانتا تتفق مع البوذيين المثاليين حول الطبيعة الوهمية لعالم الظواهر الذي يشبه الأحلام، إلا أنهما اختلفا بصدد الجوهر الثابت الذي يكمن وراء تلك الظواهر الوهمية. فبينما تُرجع البوذية وهمية العالم إلى عدم وجود طبيعة خاصة به يتكئ عليها، الأمر الذي جعل تلك الظواهر تعتمد على بعضها البعض[2].

نجد في المقابل شنكرا يؤكد على أن كل شيء بما في ذلك الوهم ذاته يتضمن بداخله جوهراً ثابتا يعتمد عليه في نشأته وبقائه ولهذا دعت البوذية إلى إنكار إرادة الحياة ونبذ العالم لأنه «صن يات» Sun Yata أي عدم محض، بينما منح شنكرا العالم قدراً من الحقيقة والوجود ونظراً لأنه مؤلف من عدد لامتناه من الموضوعات التي ندرك وجودها[3].

وقد ترجع سمة الوهم التي ألصقت بعالم الظواهر الى أن هذا العالم لا يتمتع بوجود دائم، بمعنى أنه يعجز عن الظهور عبر كل الأزمان، حيث أن وجوده متحول ولذلك قيل إنه وهم نظراً لأنه يتأرجح بين الوجود واللاوجود. غير أن هذا التأرجح يتضمن في ذات الوقت الإشارة إلى السلب - الذي يحدث عند تحقق المعرفة - ذاته بوصفه جزءاً من العالم.

ولو انتقلنا إلى تحديد مسؤولية البرهمان عن هذا الكون فسنجد أن النصوص تتأرجح بين التسليم بالخلق عن طريق تحويل البرهمان لذاته أو عن طريق القوة sakti المساعدة له وهي المايا[4]. ومعنى هذا أن شنكرا لا يرفض مسؤولية البرهمان ومن ثم التأكيد على فاعليته تجاه كل ماهو قائم بوصفه مبدع هذا العالم[5].

غير أن موقفه هذا أدى إلى مخالفة تصوراته السابقة حول الاختلاف القائم بين العلة والمعلول، البرهمان والعالم وذلك عند ما صرح بأن للعالم وجود

---

(1) V. S: III. 2. 3; - John. M. Kaller : Oriental Philosophy. op. cit. , P. 90

(2) إنجيل بوذا : ترجمة عيسى سابا، مكتبة الصادر، بيروت : 1953، ص 84، 86.

(3) Dasgupta : AHistory of Indian Philosophy. Vol. 2. op. cit.pp. 4-8.

(4) V.S: I. 4. 26, 27/ II. 1.24.

(5) Ibid : I. 1. 3.

داخل العلة يسبق وجوده الفعلي. بمعنى كمون المعلول في ذات العلة قبل أن يتحقق له وجوده العيني.

ومن الواضح أن المعنى المقصود هنا ليس فقط إثبات مسؤولية البرهمان تجاه العالم من حيث وجوده واستمراريته، ولكن أيضاً في أن ينسب له وحده بوصفه الحقيقة الثابتة مسؤولية إخراج العالم من ذاته وتحويله من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل(1). وعندئذ يصبح خلق العالم، وبقائه، وفنائه من مهام البرهمان الكبرى وبلا أدنى منازعة. ليس هذا فحسب بل إن رغبة شنكرا في مخالفة نسق السامكهيا، الذي أكد على أن للعالم وجود مستقل عن العلة دفعته لإظهار أن المرحلة التي تسبق التحقق العيني للعالم هي الأخرى تعتمد عليه اعتماداً كلياً(2).

ولكن: كيف استطاع شنكرا أن يجمع بين كل هذه التصورات المتباينة ؟ وكيف يمكن لنسق واحد أن يتأرجح ما بين التأكيد على تباين العلة عن المعلول، وبين أن يكون الأخير كامناً في ذات العلة ؟

من الواضح أن الرغبة في التأكيد على قدسية التراث دفعته إلى تبنى وجهة النظر التي تعلن أن العالم المحسوس حق نظراً لأنه يماثل البرهمان، في حين أنه عارض هذا الرأى عندما قدم نظريته بصدد المايا وعلاقتها بالعالم والبرهمان. فبينما أكدت الأوبانيشاد على انفصال البرهمان عن العالم على المستوى التجريبي إلا أنها أعلنت تماثلها على الجانب الميتافيزيقي.

أما شنكرا فقط أعلن أن العالم المحسوس يبدو أنه حق فقط على المستوى التجريبى أما ما يتعلق بالحقيقة المتعالية فهو وهم محض. ومن خلال ما سبق

---

(1) Ibid: II. 1.7,17,18

(2) أكد دسجوبت على أن شنكرا طرح نظرية وجود المعلول داخل العلة من أجل أن يفند بها نظرية التحول التي قال البعض إنها تحدث للبرهمان أثناء عمليات الخلق. وهو يعطى مثالا لذلك الزبد المستخرج من اللبن، حيث أنها تؤكد من ناحية على العلاقة الحميمة بين اللبن والزبد، ومن ناحية أخرى تعلن أن هذا الخروج للزبد يرجع إلى القدرة الخاصة أو القوة الكامنة في العلة أي اللبن، القدرة على إيجاد المعلول. إلا أن هذه القوة لا تختلف عن العلة بل هي ذات العلة نفسها، كما أن النتيجة أيضاً هي جوهر هذه القدرة. ومن هنا فإن النتيجة موجودة بالفعل في العلة. انظر :

- V.S : I. 4. 3,5/ II. 1.8,9 / II.1.7,17; - Dasgupta: AHistory of Indian philosophy, op. cit, vol 2,p.40

يتضح لنا دور «المايا» / الوهم في كل من النسق الأوبانيشادي والفيدانتي، حيث كان في الأول علة الاعتقاد باختلاف العالم وموجوداته عن البرهمان بل وانفصالها عنه بينما في الثانية كان السبب المباشر لمماثلة العالم مع البرهمان والاعتقاد بأن العالم هو الحقيقة المطلقة[1].

وسواء كان دورها متشابها أو مختلفا عبر النسقين بات من المؤكد أنها علة مباشرة لسقوط الإنسان وإبعاده عن الحقيقة السامية، الأمر الذي أدى إلى ضرورة التحرر منها من أجل الخلاص من كل أنواع الجهل الذي يسبب شقاء الإنسان وتعاسته نظراً لأنها تبعده عن غايته الأسمى.

هكذا تتجلى علاقة المايا - سواء في جانبها السلبي أو الإيجابي - بقضية الخلاص، بل إنها أصبحت إحدى المبررات لاعتزال العالم وإنكار إرادة الحياة. وهكذا فإن محاولة طرح تصور دقيق لعلاقة العالم بالبرهمان ودور الأخير في عملية الخلق تعد عملية في غاية الغموض. فإذا تأملنا النصوص التي تشير للبرهمان بوصفه العلة المادية والفعالة للعالم لوجدنا أنها تؤكد على تماثل العلة والمعلول[2]. حيث يظهر البرهمان خلالها وقد تحول إلى العالم المحسوس بموجوداته المتعددة، ومن هنا فإن كل ما نراه لن يكون سوى البرهمان ذاته.

وفيما يبدو أن الرغبة في جعل البرهمان هو الموجود الحق، الواحد بلا ثان، هي المسؤول الأول عن نظرية التحول التي أفرزت مماثلة العلة للمعلول. وبفحص النصوص الأخرى التي تدعم مفهوم المايا/ الوهم يتضح على نحو لا يعتريه الشك ذلك الاختلاف القائم بين العلة بوصفها الذات الشاملة، الموجود في ذاته، والمعلول بوصفه مجرد مظهر خارجي، ووجود مؤقت يعتمد على الموجود في ذاته.

لقد استندت نظرية التماثل إلى ذلك النص المقدس الذي أكد على أن معرفة كل الموجودات[3]، بمعنى أن معرفة البرهمان تمحو كل الشكوك والتساؤلات المطروحة بصدد العالم وموضوعاته المتنوعة. إلا أنه في اللحظة التي يتم خلالها التأكيد على تماثل العلة مع المعلول وضع شنكرا نظريته عن «المايا

(1) V.S : II. 1.15.16

(2) V.S : I. 4.23

(3) Ibid: II. 3.14 / III. 3.36 / III. 4.1 / IV. 3.14.

» التي أكدت على التباين القائم بين البرهمان والعالم.

وهكذا فقد العالم مكانته التي شغلها عبر النسق الأوبانيشادي بوصفه تجسيداً للألوهية.

ومن الواضح أن شنكرا فجر نظرية المايا/ أو العالم الوهمي في غضون تحليله لأساطير الخلق المتعددة وتركها دون حل وكأنه لم يهيئ نفسه لمواجهة ما سوف يترتب عليها من تساؤلات حول علاقتها بالبرهمان، ومسؤوليته تجاهها، مكتفيا بإظهار أنها ليست المايا البوذية التي تعني سوء الفهم، وإنما هي مادة خام أو قوة إيجابية، بجانب سمتها السلبية، نسبة لها إيجاد هذا العالم المحسوس.

والسؤال الآن : هل يرجع تذبذب الفيدانتا بصدد علاقة البرهمان بالعالم إلى مفهوم المايا أم أن هناك عوامل أخرى أدت إلى هذا الموقف مثل مفهوم الكالبا Kalpa ؟

ب- الفيدانتا والعود الأبدي :-

تبنت الفيدانتا مع شنكرا - كما تبنت البوذية من قبل - مفهوم الكالبا وهو يشير إلى عدد من الدورات الزمنية اللامتناهية التي يخضع لها العالم على نحو دورى والتي يصعب تحديد بدايتها تحديداً دقيقاً.

وعلى هذا النحو لم تعد الروح الفردية فقط هي التي تخضع لهذا النظام الدورى بل إن كل ظاهرة من ظواهر العالم المحسوس أصبحت هي الأخرى تعانى من التجسد المتكرر. ويبدو أن شنكرا قد وقع تحت تأثير التصور الجينى الذي ينص على أن لكل موجود - بما في ذلك الموجودات المادية. روحاً خاصة به، إلا أن الخلاف بينهما يتمثل في إنكار الجينية لما يسمى بالروح الكونية أو الإله الشامل[1].

بيد أن الفلسفة الجينية لم تكن المؤثر الوحيد لمفهوم الدورات لدى شنكرا، فقد كانت لنظرية «البوذا» حول التغير والصيرورة الملازمين لكل ما هو موجود التأثير الأعمق على ظهور نظام الدورات الكونية، فقد أشار البوذا إلى أن من بين الأسباب التي تؤدى إلى وجود الألم هو تعلق الإنسان بالأشياء المحيطة به، ولما كانت الأشياء تفنى وتتبدل على نحو مستمر أعلن البوذا أن التغير هو الحقيقة الجوهرية لهذا العالم المادي. وبهذا أنكر وجود حقيقة ثابتة تكمن وراء الأشياء مؤكدا على أن كل ما هو موجود معرض للتغير، لذلك يجب أن نهيأ أنفسنا

(1) M. Hiriyanna: The Essentials of Indian Philosophy, op. cit., P. 61.

للصيرورة والانحلال حتى لا نسقط فريسة الحزن والألم[1].

ورغم أن البوذا أراد بتصوره هذا تخفيف آلام البشر عن طريق عزلهم عن الأشياء المحيطة بهم، إلا أن هذا التصور بدأ يهدد أمن واستقرار الفرد وبالأخص تجاه الأحداث اليومية وانقضاء الزمن، ومن ثم خطر الانحلال. وهكذا اهتدت فلسفة الفيدانتا إلى مفهوم الدورات المتكررة لحل مشكلة التغير والانحلال التي يخضع لها العالم[2].

---

(1) Radha Krishna: Indian Philosoplhy, Vol. 1, op. cit., PP. 366- 372.

(2) تشير الفيدانتا إلى ما يسمى بمراحل الوجود الست التي يخضع لها العالم طالما أنه موجود بالفعل ويعتمد على البرهمان وقد صنفت هذه المراحل على النحو التالي:- النشأة، الوجود، التحول، النمو، التدهور ثم التدمير. ومن اللافت للنظر أن البوذا قد أشار إلى تلك المراحل الست للوجود بوصفها إبداع سحرى، حيث أعلن أن خضوع الإنسان لوهم هذا المراحل يعد وليد اعتقاده الخاطئ بأن هذا العالم يعد حقيقة ثابته. ورغم أن كل من البوذا وشنكرا لم يضعا تحديداً زمنياً لهذه المراحل، وهل هي متساوية فيها بينها أم لا، فإن البيروني قد أشار إلى أن مجموع هذا الكون وفساده هو «كلب». و «الكلب» هي ألف جترجوك، وهذا الأخير يساوى 12 الف سنة من سنين الملائكة، وسنة الملائكة تساوى 360 سنة من سنين البشر. وعليه فإن زمن الكلب/ دورة الكون بسنين الناس تبلغ 4354560000 أو 190541142400.
وتشتمل كل كلب/ دورة كونية على أربعة يوجات أو عصور. ويختلف كل عصر عن الأخر من حيث الفترة الزمنية والخصائص. فأطول العصور يكون في بداية الدورة وأقصرها في النهاية. ويلاحظ أن انخفاض مدة كل عصر يقابله انحطاط أخلاقي، وعليه فإن العصر الأخير من كل دورة يحتوى المزيد من الانحلال والظلم. وقد اشار أحد الباحثين إلى أن تحديد عمر الكون وحصره في دورات أربع، حيث تدعى كل دورة كالبا، قد ذكر في قوانين مانو. انظر:-
- رادا كرشنا، وتشارلز مور : الفكر الفلسفي الهندي، مرجع سبق ذكره، ص 429، فقرة 9،6.
- البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مرجع سبق ذكره، ص 272، 282.
- ميرسيا إلياد : أسطورة العودة الأبدية، ترجمة حبيب كاسوحة، دمشق 1990، ص 171، 172.
- Arthur Keith : The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishad, op. cit., P. 28.

والحقيقة أن هذا المفهوم الدائرى لم يحسم فقط عملية الصيرورة بطرح نظام عودة الأشياء إلى نقطة بدايتها كلما أوشكت على الإنتهاء، بل إنه افترض أيضاً مستوى آخر من الوجود يعارض هذا العالم المتغير وهو عالم الأبدية، عالم البرهمان.

على كل وأياً كان المصدر الذي استقى منه شنكرا مفهوم الدورات، فإن تحليل النصوص يكشف عن إتمامه لهذا المفهوم بدون أن يقدم تبريراً واضحاً، أو أن يحدد الغاية التي ينشدها من هذه الدورات الكونية. هذا بجانب أنه لم يحدد الفترة الزمنية لكل دورة وما إذا كانت كل دورة تتبع مساراً محدداً منذ البداية وحتى النهاية، أم أن لكل دورة مسارها الخاص بها والذي يختلف عن الدورة السابقة واللاحقة. فإذا كان الخلق والفناء، أي بداية الدورة ونهايتها، يعتمدان بشكل أساسي على مشيئة الإله، فهل هذا يعني أنه أيضاً المسؤول عن مسار كل دوره ؟

لم يعد الإله هو المبدع الوحيد في عملية الإبداع الكوني وإنما أصبح الإنسان يشاركه في تلك العملية من خلال تحديد طبيعة كل دورة ومن ثم تحديد فعاليته هو خلالها. وعليه فإذا كان الإله هو الخالق لتلك الدورات فإن طبيعة ما يُخلق، وتطوره يعتمدان على الموجودات المخلوقة حيث أن الإله ترك لها حرية تحديد مسارها ووضعها في الإطار الكوني وفقاً لأفعالها وسلوكها. فعلى سبيل المثال إذا كان الماء عنصراً هاماً في نمو النبات، فإن الثمار التي تُجنى منه تتوقف على طبيعة النبات ذاته وليس على الماء بوصفه عنصر الحياة[1].

وهكذا تتمثل أهمية المياه في أنها تساعد على استمرار حياة النبات، أما طبيعة الحياة التي يحياها هذا النبات وهيئته عبر مراحل حياته فتتوقف على الخصائص الدقيقة التي تشكل جوهر النبات ذاته. وبالمثل فإن البرهمان له أهميته في خلق العالم، ليس فقط عبر الخلق الأول ولكن على نحو مستمر وعبر المراحل الوجودية التي يمر بها العالم، لكن طبيعة العالم ووضع الإنسان في كل دورة تتوقف على الفرد ذاته وليس على البرهمان، حيث يحذرنا شنكرا من إلصاق كل شيء بالإله، فإذا سلمنا بأن البرهمان هو المحدد لكل شيء فسوف ينتهي به الأمر إلى وصفه بالقسوة والظلم. هذا بالإضافة إلى أن الإنسان سوف يفقد روح المبادرة والقدرة على التغيير، ومن ثم سيسقط تحت عبودية الإله ومشيئته المطلقة، نظراً لأنه فقد حريته.

والآن ما المبرر لطرح مفهوم الدورات الكونية ؟ بعبارة أخرى : هل

(1) V.S : III. 2.40

هناك تصور جديد أراد شنكرا إضافته بطرح مفهوم الكالبا، أم أنه مجرد تمجيد لفعل الخلق الأول بجانب الفعالية المستمرة للإله عبر هذه الدورات ؟ أم أنه نوع من الإنكار للزمان المنصرم من خلال التأكيد على العود المستمر للحظة الأولى، لحظة الإبداع الكوني ؟

وعلى ذلك كان مفهوم الكالبا تأكيداً على الفعالية المستمرة من جانب البرهمان تجاه العالم بوصفة المسؤول، والموجه الأوحد لهذه الدورات الكونية[1]. حيث أن البرهمان لم يكتف في ظل هذه الدورات المتكررة بالخلق في الزمان الأول وإنما حرص على القيام بنفس الفعل بشكل مستمر. بمعنى أنه يمارس نفس الفعالية كل عدد من السنين ليؤكد من جهة على مسؤوليته المستمرة نحو العالم، ومن جهة أخرى على إمكانية كل فرد في التطهر وبلوغ المعرفة السامية التي تحقق له الخلاص الأبدي[2]. ومنذ ذلك الحين أصبحت الدورات الزمنية نوعاً من العزاء للإنسان الذي أفزعه التاريخ وأحزنه أنه لم يحيا في ذلك العصر الذهبى حيث اللاهوت والمعرفة السامية.

فإذا كانت نظريتا الكارما والتناسخ تعملان على تهدئة روع الإنسان تجاه الإله الذي أوجد البشر على هذا النحو من التفاوت الطبقي، ومن ثم حمَّلت الإنسان وحده تبعة وضعه الاجتماعي، فإن نظرية الدورات الكونية قد ساعدت الإنسان على إدراك الضعف الكامن في وجوده بسبب بعده عن عصر النقاء الأول. هذا بجانب أنها قد أفسحت له المجال كي يحقق تحرره الدنيوى ومن ثم سعادته الأبدية إن لم يكن في تلك الدورة فهناك إمكانية لذلك في الدورة القادمة، عندما يبدأ الخلق من جديد بذلك العصر الذهبى عصر الفضيلة والإيمان[3].

---

(1) V.S : I. 1.2

(2) Ibid: II. 1.8,9

(3) والحق أن نظرية الدورات الكونية التي طرحها النسق الفيدانتى، وإن كان ظاهرها يوحى بأنها تمنح الإنسان قدراً من الفاعلية والتدخل من أجل تغيير مصيره، إلا أن جوهرها - كما سيتضح فيما بعد - ينصب على تأكيد الفاعلية الإلهية من خلال عمليات الخلق المستمرة للعالم. ويقف هذا الطرح على أرض واحدة مع ما طرحه الأشاعرة عندما تبنوا مفهوم الخلق المستمر من أجل إثبات القدرة الإلهية الشاملة في مقابل ذلك الوجود الظاهرى غير الحقيقي للعالم. ويبدو واضحاً أن كلاً من مفهوم الدورات المتكررة عند شنكرا أو الخلق المستمر عند الأشاعرة قد أفضى إلى إلغاء =

وهنا يمكن ملاحظة التقارب بين مفهوم شنكرا عن الخلق، ونظرية الخلق المستمر التي أكدت عليها بعض الفلسفات المسيحية المنبثقة عن الكتاب المقدس، فضلاً عن وجود تقارب مع «ديكارت» في نظريته عن الخلق المستمر والذي أكد خلالها على فكرة حفظ الوجود في كل لحظة من لحظات وجوده، وهو ما يضمن للأشياء استمرار وجودها في كل لحظة من لحظات الزمان اللامتناهي، رغم ذلك الانفصال الذي يفصل بين أجزاء الزمن[1].

والحق أن قيمة هذه الفكرة، سواء عند شنكرا أو ديكارت، تكمن في أنها توحد بين الخلق والإبقاء، بمعنى أن العلة التي أوجدتنى في البدء هي ذاتها التي تحفظ وجودى.

ولكن إذا كان البرهمان - كما بدا عبر النصوص - كاملاً كمالاً مطلقاً بحيث أنه لا يحتاج إلى أي شيء خارج ذاته، وليس لديه رغبات يحتاج إلى إشباعها، فلماذا خلق العالم ويستمر في الحفاظ عليه دورة تلو الأخرى ؟

تتأرجح الفيدانتا في تحديد غاية البرهمان من عملية الخلق بين التأكيد على الجانب الأخلاقي في مسيرة العالم من جهة، وبين أن يكون الأمر كله مجرد لعبة/ مزحة على سبيل التسليم من جانب الإله[2]. واللافت حقاً أن شنكرا لم يحسم هذا الخلاف لصالح أي منهما وترك الأمر بلا تحديد معلناً أنها قضية يصعب الدفاع عنها[3].

بيد أن التحليل الدقيق لهذه النصوص، ومقارنة مفهوم الدورات الكونية بالدورات التي يخضع لها الفرد، يكشف عن أهمية الجانب الأخلاقي بل وفاعليته سواء على المستوى الفردي أو الكوني. وعليه فإن الغاية من إبداع العالم بدوراته

=

الفاعلية عن كل من العالم والإنسان من أجل التأكيد على انفراد الذات الإلهية بمطلق القدرة والفاعلية.

- على مبروك : النبوة، من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، دار التنوير، بيروت الطبعة الأولى، 1993، ص 180 - 188.

(1) ديكارت : التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية ص 159.

(2) V. S : II. 1.33, 34.

(3) Ibid: II. 1.23.

المتكررة هو إحياء ميزان الأخلاق وضمان سيادة القانون.

وهنا يتجلى البرهمان في صورة المراقب لفاعلية الكارما حتى يضمن تحقيق مبدأ الثواب والعقاب. وبهذا تصبح غاية الخلق ضمان تحقق الثمار العادلة ليس فقط فيما يخص أفعال البشر ولكن أيضاً تجاه كل الكائنات التي يكون / يقوم بها العالم.

وإذا كان هيجل قد انتقد الحضارة الهندية بأنها تخلو تماما من أية جوانب إنسانية حيث أنها «لاتعرف إلا الواجبات الطائفيه التي تقتضيها كل طبقة بوصفها إلزام حتمي»[1] فإن قراءة النصوص تكشف عن بطلان دعواه. وبالأخص عندما يتضح لنا دور الإرادة والرغبة الإنسانية الحرة في تحسين مكانة الإنسان الاخلاقية والروحية داخل المجتمع بوصفهما أساس الفكر الديني على اختلاف مراحله[2].

حقا أن الهند لم تؤكد كثيراً على القيم الاجتماعية، كالعدل والرحمة والتضحية من أجل الأخرين، ولكن كان لها نسقها القيمي الذي يتناسب مع الطبيعة الخاصة لفلسفتها والتي تبلورت بدورها من مفهومها الخاص للألوهية. وهذا لا يعني انعدام الأخلاق، كما قرر هيجل بذلك، ولكنهم جعلوا من الميتافيزيقا مدخلا إلى فروع المعرفة الأخرى بما في ذلك الأخلاق[3].

لقد عُنيت الهند بالأخلاق الفردية ولعل ذلك يرجع إلى أنها لم تعرف مبدأ التواكل التام على المشيئة الإلهية كما هو الحال في المسيحية. وإنما كان على كل فرد أن يتحمل مسؤولية ذاته بذاته ومن ثم غلب عليها مفهوم الجهاد الفردي من أجل الوصول إلى الغبطة الأبدية.

ومن هنا بدت الأخلاق الهندية في إطار نفعي حيث أنها خصت كل فرد

---

(1) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني: «العالم الشرقي»، ترجمة د. إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر، 1986 ص 110.

(2) V.S : I.2.32, 33

(3) ولعلنا هنا ندرك التقارب مع ما كتبه ديكارت في رسالته إلى شانو عندما أعلن «أن أمثل السبل لكي نعرف كيف ينبغي أن نحيا هو «أن نعرف أولاً من نحن، وما العالم الذي نعيش فيه، ومن هو خالق هذا الكون الذي فيه مقامنا».

- ديكارت : مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1959، ص 15. V.S : II. 1.34 -

على حدة، إلا أن هذا لا يلغى وجود الاتجاهات الاجتماعية الأخرى التي آثرت المجموع على النزعات الفردية ومنها دعوة «البهاجفادجيتا» إلى أهمية العمل بلا طمع أو رغبات أنانية، ودعوة «البوذا» لأهمية الشفقة بوصفها نوعاً من مساعدة الآخرين في بلوغ النيرفانا وكذلك دعوة شنكرا إلى ما يشبه الخلاص الجماعى[1].

وهكذا عرفت الهند مبدأ العمل من أجل الآخرين من خلال تدعيم الاعتقاد بأننا لن ننال السعادة ما لم يفز بها الكل. واللافت حقا أن المشكلة الأساسية للحضارة الهندية تكمن في أنها أسست نسقها القيمى على مبدأ إنكار العالم وإرادة الحياة، لا على أساس الإصلاح ومواجهة الواقع الاجتماعي للنهوض به[2] ويتأدى من ذلك أن أصبح الخلاص، الذي هو غاية الوجود البشري، أسمى من كل القيم والقواعد الأخلاقية، بمعنى أن الحديث عن قيمة الفعل الأخلاقي وفاعليته في الواقع يتلاشى أمام الدعوة لإنكار العالم والحياة، الأمر الذي يجعل من القيم الأخلاقية مجرد مدخل للغاية المنشودة.

والآن هل يعد فناء العالم في نهاية كل دورة وليد كارثة كونية على غرار الإحتراق الشامل الذي أشار إليه هيرا قليطس ؟ أم سيكون انهيار دورى دون علامات مميزة أو خوارق كونية يشعر بها البشر ؟

بادئ ذى بدء تجدر الإشارة إلى «أن مفهوم الدورات الكونية له تاريخ طويل في الفكر الفلسفي حيث ظهر في كثير من بلدان العالم القديم. نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الفيلسوف اليوناني «انكسيمندر» حين قال بعدد لا متناه من العوالم التي تعود خلالها الموجودات دوماً إلى المبدأ اللامتناهي. وقد ازدادت الفكرة وضوحاً مع «هيراقليطس» عندما أعلن النار بوصفها مبدأ الخلق، والتغير، والحياة[3].

والحق أن «هيراقليطس» لم يعل من شأن النار بوصفها عنصر الكون الأساسي والسبب الأول في الاحتراق الشامل، ولكنه أيضاً ربطها بفكرة التجدد

(1) P. Nagarya Rao : Essays in Indian Philosophy and rebigion, op. cit.,pp. 156,158. -Bha-Gitta : XII.4,13. -Albert Schweitzer: op. cit.,pp. 103. 109.

(2) RadhKrishna : Indian Philosophy, vol. 1, op. cit., pp.579, 580

(3) د/ أميرة حلمى مطر : الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، طبعة معدلة، جامعة القاهرة فرع الخرطوم 1988، ص 48، 50.

التي تحدث للعالم بين الحين والآخر فيعود بعدها عوداً مماثلاً لصورته السابقة. وكذلك آمن الكلدانيون بأن العالم ينشأ ثم يتدهور ثم ينهار، ثم يتكون من جديد وعلى نحو مستمر[1].

غير أن الكلدانيين وظفوا هذا التصور في التأكيد على خلود العالم وأبديته، في حين أن فلسفة الفيدانتا لم تناد بخلود العالم على هذا النحو، بل على العكس أكدت على أن وجود العالم رهن تحقق المعرفة السامية، تماما كما أن خضوع الروح الفردية للتناسخ رهن اكتشاف الحقيقة الأبدية.

وإذ بدا للفيدانتا أن العالم لا بداية له نظراً لصعوبة تحديد البداية الأولى لهذه الدورات المتكررة حيث أنها تمتد في أعماق الماضي السحيق[2]. فإنهم قد أقروا بأن النهاية آتية لا محال، نهاية لن تعقبها دورة جديدة ولكنها معلومة عند الإله.

أما ما يتعلق بنهاية الكون على أثر كارثة كونية أو انهيار دورى متوال بلا علامات، فقد ترك شنكرا الأمر بلا حل كما أنه لم يبين ما إذا كانت النهاية واحدة في كل دورة أم أن لكل منها خصوصيتها المستقلة. وعلى غرار المسيحية التي يحفل تاريخها بالمزاعم التي تضع تاريخاً محدداً لتدخل الإله في مسيرة الزمن وإنهاء العالم، فقد جعلت الفيدانتا من المشيئة الإلهية علة سريان الدورات وعلة إيقافها على الرغم من انتفاء التحديد الزمني لأي منها.

والحق أن القول بتوقف الدورات لا يفيد العدم المحض بقدر ما يشير إلى عودة العالم إلى اللاتحديد، أي انعدام الشكل، السابق لوجوده العيني واندماجه في الوحدة الأولى التي خرج منها، هذا وإن كان يماثل ما طرحه نيتشه فيما بعد من مقولة العود الأبدي تماثلاً ظاهرياً إلا أنهما - في حقيقة الأمر - يختلفان ويتباينان فيما بينهما تبايناً كاملاً؛ فالعود الأبدي عند نيتشه يمثل ذلك الزمان اللامتناهي الذي يستغرق كل الأشكال ثم يعيدها من جديد وعلى نحو مستمر عبر حركته الدائرية منذ الأزل وإلى الأبد «فكل الأشياء تتقدم إلى مسرح الوجود فتتصافح وتضحك وتنسحب، الكل يذهب والكل يرجع وعجلة الكون تدور إلى الأبد»[3].

---

(1) ميرسيا إيلياد : أسطورة العودة الأبدية، مرجع سبق ذكره، ص 108.

(2) V.S : I. 3.30 / II. 2.35,37 / Bhag.Gitta : VIII. 16,19 / XV : 3,4.

(3) فريدريك نيتشه : هكذا تكلم زرادشت، منشورات المكتب العالمي، للطباعة والنشر، بيروت، جـ 3 ص 227، 228.

وتتجلى قيمة العود الأبدي عند نيتشه في تحرير الإرادة الإنسانية من عبودية الإله بوصفه الأساس لحشد من القيم الأخلاقية والغايات الخيالية التي يتوهم الإنسان الوصول إليها بمجرد الإذعان لتلك الإرادة الإلهية والانسحاب من الحياة الأرضية. ولهذا أقر نيتشه بأنه «سيعود بعودة هذه الشمس وهذه الأرض ومعنى هذا النسر وهذا الأفعوان، سأعود لا لحياة جديدة ولا لحياة أفضل بل سأعود أبداً إلى هذه الحياة بعينها إجمالا وتفصيلا ...»[1].

واللافت حقاً أن نيتشه قد وظف مفهوم العود الأبدي لإعادة تفسير العالم على نحو يضاد التصورات العدمية التي تقلل من شأنه في مقابل العالم الآخر، بوصفه الخير الأعظم، وهو ما يتباين مع ما قصده شنكرا من مفهوم الدورات الكونية. حيث لم يسع «شنكراً لإضفاء أية قيمة لهذا العالم المحسوس بقدر ما كانت تلك الدورات تأكيداً على المعاناة التي يخضع لها الإنسان طالما وجد هذا العالم، الأمر الذي أعلى من الدعوة لإنكار العالم وإرادة الحياة.

وعليه بدا الخلود عند شنكرا في تجاوز هذا العلم المتناه والوصول الى الامتناهي/ اللامتعين، الكامن وراء هذا العالم .

أما نيتشه فقد تمثل الخلود لديه في هذا العالم لا في العالم الآخر، حيث جمع في العود الأبدي بين ظواهر هذا العالم المتعين بوصفه تجسيداً للمحدودية وبين هذا التكرار الأبدي الذي تتميز به هذه الظواهر مما أضفى عليها طابع الخلود، وهذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد وظف شنكرا مفهوم الدورات للتأكيد على اللطف الإلهي الذي منح الإنسان عدداً من الأكوان والدورات الحياتية التي تتيح له إمكانية التطور والارتقاء من خلال تأكيد إرادته الواعية ورغبته في الصعود على هذا العالم. أما نيتشه فقد فند مفهوم التقدم، أو التطور نحو غاية ما مؤكداً على أنه «من الخطأ أن نعتقد بوجود غاية ترمى الإنسانية لها، حيث لا هدف»[2].

ولهذا كان العود الأبدي بمثابة تدعيم لهذه الحياة ومن ثم وجب على الإنسان ألا يسخر منها لأن نفس تلك الحياة هو ما سوف يعود مرة تلو الأخرى. وعليه فإذا كانت الدورات الكونية عند شنكرا تفيد التقدم نحو الغاية

(1) نفس المصدر ،ص231.
(2) نفس المصدر، الملحق ص328 .

الأسمى، حيث يبدأ ملكوت البرهمان ويعود الجزء إلى الكل، فإن نيتشه لم يربط العود الأبدي بتطور الإنسان وارتقائه. وهكذا فرض على الإنسان نمط وجودى واحد يتحقق على الدوام وبلا أدنى تغيير.

ولكن كيف يمكن للإنسان أن ينتزع نفسه من هذه الدورات المتكررة ؟ وهل سيكون للبرهمان دوراً في هذا السعى أم أنه سيبقى عملاً فردياً؟ يتجلى الخلاص في إطار هذه الدورات الكونية بوصفه عملاً من أعمال الحرية الروحية، حيث أن الإمكانية الوحيدة المتاحة للإنسان كي يخرج من دائرة الوجود المتصل هو إلغاء شرط الحياة البشرية من أساسها ووفقاً لرغبته الفردية، وذلك بأن يسحب نفسه تماما من هذا العالم ويرتد إلى أعماقه الداخلية حيث الجوهر الإلهي الذي يحقق له الرضا الداخلي والطمأنينة التي تفضي إلى الإنفلات من هذه الدورات، فعندما يدرك الإنسان ما سوف يفضي إليه انغماسه في الحياة وارتباطه بالعالم من آلام لا حدود لها نتيجة تعرضه لذات الوجود المادي مرات ومرات، فعندئذ تتوهج الرغبة داخله للتعالى على ذلك الوجود المشروط.

وهكذا - وخلافا مع نيتشه - لم يكن الأمر مجرد تكرار أبدى لدورات كونية لا غاية لها وإنما تضمنت هذه السلسلة قدراً من الغائية بالنسبة للفرد، حيث تبدو الدورات واحدة تلو الأخرى، وعلى نحو مستمر حتى يصل الأمر إلى تلك المرحلة التي تقتضى التوقف التام نظراً لبلوغ الغاية المنشودة وهي الخلاص الأبدي. ذلك الخلاص الذي تمثل عبر النسق الفيدانتى في تجاوز وهم العالم المحسوس من أجل الوصول إلى أحادية الوجود والطاقة الخلاقة.

وعلى الرغم من أن بداية كل دورة كونية تعني تجدد الزمن الأول حيث العصر الذهبى والحياة الفاضلة، إلا أن هذا التجديد لم يكن حافزاً للارتباط بالعالم من أجل معايشة ذلك العصر الذهبى على فترات. ويبدو أنهم قد أدركوا أنه رغم خوض الإنسان لتجربة الزمن الأول بما فيه من نقاء وألوهية إلا أنه سيخضع على نحو حتمى، وفقاً لمبدأ التناسخ، لباقى المراحل التي تشتمل عليها الدورة الكونية ومن ثم سوف يخضع لمزيد من الألم.

وهكذا لم يكن تكرار الزمن الأول حلاً لمعاناة الإنسان، فبينما سعت نصوص الفيدا لاستعادة هذا الزمن حيث العيش بصحبة الآلهة، فإن شنكرا قد جعل من ذلك العصر مجرد مرحلة من مراحل التطور الكوني والتي يعقبها مراحل أخرى لا تحمل إلا الألم.

ويتأدى مما سبق أن الغاية من هذه الدورات المتكررة ليس مجرد تكراراً لفترة

زمنية محددة، بقدر ما هو إبراز لمعاناة الروح غير المستنيرة. خلال خضوعها لتلك الدورات المتعاقبة من الميلاد والموت. واستناداً إلى ما سبق، سقط الإنسان - عبر نسق الفيدانتا - في عبودية مزدوجة، عبوديته للتناسخ من ناحية وعبوديته الكونية من ناحية أخرى، ورغم ما بين الاثنين من اتصال إلا أن انتزاع المرء لنفسه من العبودية الكونية أصبح أسمى ما يشغل الإنسان حيث أن التحرر من تلك الدورات الكونية يقتضي تحرراً من الكارما والتناسخ. واللافت -حقاً- أن خلاص الإنسان من تلك العبودية المزدوجة أصبح فعلاً مشتركاً بين الإنسان والإله حيث ربطت النصوص تحقق الخلاص باللطف الإلهي.

2- البرهمان بين التجريد والتعيين :

في الوقت الذي أعلنت فيه مدرسة «السامكهيا عن وجود عنصرين هما الروح والمادة، انطلق المذهب الفيدانتي - وفقاً لشنكرا - ليؤكد على نظرية المبدأ الواحد أو الواحد المطلق الذي لا ثاني له. ومن ثم فقد سلم شنكرا بوجود تلك الروح المطلقة غير المشخصة والتي تضم بداخلها قوى عديدة من شأنها أن تفرز أشكالاً لا تحصى كما تسمح لها باتخاذ أكثر من هيئة تماما كالفنان الذي يتخذ أكثر من شكل. تلك هي الذات الشاملة، الوجود الحق، البرهمان اللامتناهي في مقابل هذا العدد اللامتناهي من الأرواح الأزلية التي أقرت السامكهيا بوجودها.

انتهى البحث في علاقة المطلق بالعالم إلى إعلان أن النصوص المقدسة التي تؤكد على وجود العالم داخل العلة قبل تحققه الفعلي تتضمن في ذات الوقت إعلان تسامى العلة على العالم وسائر الموجودات التي تعد تعيين غير جوهرى للحقيقة الإلهية، ولهذا فإن الإرتباط بينهما مجرد وهم فالعالم المتناهى مجرد ظهور خارجي ينطوى على التغير والصيرورة، والمظهر - في حقيقة الأمر - يختلف من حيث الوجود عن الحقيقة اللامتناهية. والحق أن شنكرا لم يتورط في إنكار الوجود الفعلي للعالم ولكنه أصر على أن وجوده الفعلي يتوقف على إدراكنا نحن له وأن هذا الوجود يتلاشى لحظة ظهور ذلك الجوهر اللامتناهي. وهنا نتساءل : هل وظف شنكرا مفهوم المايا أيضاً في تحليله للروح الفردية؟

وإذا كان الأمر كذلك، هل سيفضي هذا التوظيف إلى نفس الفجوة ما بين الروح الشاملة والروح الفردية على غرار ما حدث بين المطلق والعالم أم ماذا؟

إن إلصاق سمة الوهم بالروح الفردية سوف يلغى إمكانية تحريرها أو حتى البحث عن مصيرها المستقبلي. فإذا كانت الروح الفردية - على غرار العالم المحسوس

- مجرد وجود وهمي أو وجود زائل بوصفها خاضعة للتغير والفناء، فإن الحديث عن خلاصها وبلوغ السعادة الأبدية سيصبح عبثاً لا مجال له. بل إن النصوص المقدسة التي تتحدث عن خلود والروح في عالم البرهمان ستصبح بلا معنى.

وعليه فإذن كان البرهمان. كما تعلن النصوص - يتجلى بوصفة العالم المتناهي والروح الفردية[1]، فإننا نجزم بأن التجلي الأول كاذب نظراً لأن العالم ليس وجوداً حقيقياً نظراً لأنه غير مكتف بذاته، بينما يبقى التجلي الثاني هو البرهمان ذاته ولكن في ظل هيمنة القيود والشروط التي تشكل جزءاً من ذلك الوهم الكوني[2]. بمعنى أن الروح الفردية في ارتباطها بالجسد المادي تشكل وجوداً لا يبدو للوهلة الأولى مختلفاً فقط عن الروح الشاملة بل أيضاً وجود أدنى.

ومن هنا نشأت التفرقة بين الجيفا JIVA أو الروح الفردية في ارتباطها مع الجسد والخبرات الشخصية وبين البرهمان بوصفة ذات مجردة ومتعالية تكمن فيما وراء هذا الواقع التجريبي. وهكذا تتجلى الجيفا بوصفها الذات في ارتباطها بالأنا الفردية التي تشعر، وتتمتع، وتعاني، بينما وصف البرهمان بأنه اللامتناهي، والجوهر الحق.

ومن هنا أكد شنكرا بأن هبوط الروح إلى الجسد ليس المسؤول الوحيد عن تحولها إلى جيفا، أي وجود يختلف عن البرهمان المجرد، ولكنه الجهل/ أفيديا avidya[3] الذي يخفي ماهيتها الأصيلة وحقيقة تماثلها مع البرهمان. ومن ثم فهو يدفعنا إلى مماثلتها مع الجسد بل وفرض كل خواصه الفينومينولوجيه عليها. ولهذا أكد شنكرا على أن الروح الفردية في حقيقتها سواء أطلق عليها أتمان أو جيفا، هي المطلق ذاته.

ومع ذلك فقد استبعد أن يكون المطلق هو الروح في هيئتها المشروطة[4]. فمن الخطأ أن ننظر إلى الأتمان الفردي بوصفه البرهمان الأسمى بل سيكون هو البرهمان المشروط. ولكن: هل هذا يعني أن الفيدانتا رفضت

(1) V.S : I.1.4/ II.3.50

(2) M. Hiriyanna : The Essential of Indian Philosophy, op. cit., PP. 155, 157.

(3) V.S : I. 1/ III. 2.5,6.

(4) Ibid: I. 1.1/ I.2.6,26.

نظرية التماثل بين الروح المطلق والروح المشخصة والتي تجلت خلال الأوبانيشاد ؟ بعبارة أخرى : هل تفضي مفاهيم مثل البرهمان المشروط والبرهمان المطلق إلى اعتقاد الفيدانتا بالثنائية ؟

عرفت الأوبانيشاد ما يسمى بالبرهمان الأسمى والبرهمان الأدنى، المجرد والمتعين[1]، حيث أنتهى بحثها في علاقة البرهمان بالعالم الذي صدر عنه، وفقاً لنظرية المماثلة، إلى أن البرهمان الأسمي هو الجوهر اللامتناهي، واللامتعين أما عالم الظواهر فهو البرهمان الأدنى نظراً لأنه ميدان لتعينات ذلك الجوهر المطلق.

وبينما عالج شنكرا علاقة المطلق بالعالم في إطار إلغاء القداسة من الأخير، فلم تعد هناك إمكانية لتوظيف ذلك النص المقدس الذي يتناول علاقة البرهمان بالعالم من منظور الأعلى والأدنى في سياق الفيدانتا. ولهذا شرع شنكرا في توظيف المفهومين المتعالي والأدنى، المجرد والمتعين، للدلالة على نفس الإله مما أوقعه في مأزق الثنائية[2]. حيث بدا نسقه مشتملا على إلهين : البرهمان الأسمى وهو إله مفارق لا خواص له ولا يمكن مماثلته بأى من الموجودات، إنه إله لا تحيط به الأبصار وليس له علاقة بالعالم أو موجوداته ويدعى نيرجونا Nirguna، أما الثاني فهو البرهمان لحظة إيداع العالم بوصفه يضم داخله كل أشكال الوجود، إنه يملك قوى متنوعة يقوم من خلالها بتحويل نفسه إلى أشياء كثيرة متنوعة ويدعى ساجونا Saguna[3]، أي القائد الأعلى والمسؤول عن خلق العالم وتدميره.

الحق أن البرهمان ساجونا يعد مجرد إظهار ذاتي للروح المتشوقة إلى

---

(1) Brih. up : II. 3.1 - Mait. up : VI. 3.5

(2) والحق أن محاولات اتهام شنكرا بالثنائية عديدة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر أحد الباحثين ويدعى «منير وليم» الذي لم يتوقف كثيراً عند البرهمان نيرجونا والبرهمان ساجونا ولكنه غاص في المبادئ الأساسية للنسق بأكمله ليعلن لنا أن الفيدانتا رغم استخدامها لمصطلح الأدفيتا Advita، أي اللاثنائية، إلا أنها وقعت في ذات الثنائية التي أنكرتها على السامكهيا وذلك عندما طرحت البرهمان بجلب «المايا» بوصفها العلل المسؤولة عن خلق العالم، بحيث بدا عالم الظواهر نتيجة تفاعل هذين المبدأين معاً. انظر : Monicr Wiliams : Brahmanism and Hinduism, op. cit., pp. 35-38 . V.S : III. 2.33.

(3) V.S : I. 2.2. / II. 1.24.

المطلق، ولذلك فهو ليس البرهمان الأسمى ذاته، أو الحقيقة اللامتعينة ولكنه أفضل تصور ممكن لذلك الجوهر في ضوء الشروط المتاحة للمعرفة. وعلى هذا فإن البرهمان نيرجونا لا يختلف عن البرهمان ساجونا وإنما هو عين البرهمان ولكنه يبدو كذلك أثناء ارتباطه بالمايا حيث يتجلى بوصفه علة هذا العالم ويتضح مما سبق تأرجح النصوص ما بين أن يكون البرهمان في ذاته شخصية مركبة تجمع ما بين المجرد والمتعين[1] وبين أن يكون - أثناء ارتباطه بالمايا - بمثابة النظير الكوني للذات الفردية.

تماما مثل الجيفا jiva التي جمعت بين الذات واللاذات، فعندما تتجرد من كل متعلقاتها المادية وتعود إلى نقائها الأول تصبح الذات الشاملة[2]، ولها نفس حقيقتها الجوهرية، وتتحول إلى اللاذات بمجرد أن ترتبط بالمايا/ الجهل بوصفها أساس الأفكار والتصورات الزائفة.

ولعل هذا التداخل بين العالم والمايا من ناحية والذات الفردية والمايا من ناحية أخرى قد أثقل كاهل الفرد بجهد مزدوج حيث لم يعد الأمر مجرد تجاوز هذا العالم المحسوس ولكنه أيضاً تجاوز المرء لنفسه، حيث يعلو على هذا الوجود المركب. ذلك العلو الذي يقتضي التحرر من هذه المايا أو الجهل[3]، ومن ثم

(1) V.S : I.2.1,2,11,20 / III.2.22

(2) Ibid: I. 1.20

(3) اتخذ شنكرا موقفاً سلبياً تجاه نظريات الخلق المتنوعة والمتباينة التي وردت في الكتاب المقدس، حيث لم يتخذ موقفاً تجاه أي منها وهرب من حل هذه التناقضات بتأكيده على أن كل تلك النصوص على الرغم من تباينها إلا أنها لم تختلف فيما بينهما بصدد مسؤولية البرهمان عن إيجاد العالم. حيث تجلى البرهمان خلالها بوصفه الخالق، والحافظ والمدمر لهذا العالم، فهو واحد لا ثاني له. وبهذا تجنب شنكرا الخوض في قضايا الخلق والتزم بحرفية النصوص التي تحدد ماهية البرهمان ومسؤوليته تجاه كل ما هو موجود. إلا أنه أفرط في استخدام منهج السلب للحد الذي استحال معه إدراك البرهمان بأى من الوسائل المتاحة. فالبرهمان ليس موضوعا للحواس حيث أنه يعلو على كل التمايزات القائمة في الواقع، كما أنه يسمو على كل وسائل المعرفة المتاحة بما في ذلك الكتاب المقدس نفسه. وأمام هذا التجريد اعتقد البعض أن شنكرا يطرح تصوراً لإله لا علاقة له بالعالم وموجوداته. وافترضوا كائناً آخر أسموه إشفار Isvar بوصفه المسؤول عن هذا العالم، وجعلوه روح الطبيعة وعلة وجود الموجودات. وحرصوا ألا يكون لإشفار
=

يصبح الهدف الأسمى للإنسان - عبر الدورات الكونية المتكررة - هو التخلص من كل الأوهام التي تفصل بينه وبين البرهمان، وهو ما يقتضي تغييراً شاملا في رؤيته تجاه كل من العالم وذاته الخاصة.

غير أن شنكرا قدم تحليلا في غاية الأهمية ليحل به أزمة الإله المشروط

=

هذا أي من السمات التي سبق ونسبت للبرهمان، ولذا وصف بالفاعلية والحركة فهو ينطلق في العالم ليعود منه إلى نفسه. فالتغير الملاحظ في العالم يرجع إلى التغيير الذي يحدثه إشفار في نفسه. وهكذا لم يكن إشفار مختلفا فقط عن البرهمان بل بدا أدنى منه في المكانة، إنه عنصر وسيط بين البرهمان و العالم حيث يشارك كل منهما في طبيعته الخاصة. انظر :

- Radakrishna : Indian Philosophy , op. cit., vol. 1,pp. 530 - 578.

والحق أن قراءة النصوص تكشف عن عدم استخدام شنكرا لمفهوم إشفار بوصفه وجود أدنى أو حتى تابع للبرهمان، لأن مثل هذا الأمر سوف يتعارض مع الأسس التي انطلق منها وهي التأكيد على اللاثنائية/ أدفيدتا ولكنه كثيراً ما استخدم لفظ المبدع، والقائد عند إشارته للبرهمان وعلاقته بالعالم ويبدو أن ذلك هو ما دفع البعض لترجمة القائد/ المبدع إلى إشفار حيث أن الأخير ما هو إلا الإله الخالق للطبيعة. انظر : ربيا صعب : الحكمة الهندوسية، مرجع سبق ذكره، ص 166.

ولكن شنكرا أكد كثيراً على أنه لا يوجد إلا إله واحد هو البرهمان المفارق والمباطن، البداية والنهاية، ولكنه أقام بداخله قدراً من التمايز بين صورته المفارقة، البرهمان في ذاته، وبين صورته وهو يبدع العالم. ويبدو أن هذا التمايز قد أرضى البعض حيث رأوا أنه أفضل حل لقضية التماثل التي تضمنتها الأوبانيشاد. بمعنى أن الروح الفردية سوف تتماثل مع البرهمان الأدنى لا الأسمى، وأن هذا الإدراك في ذاته يحقق للمرء قدراً من السعادة في هذا العالم مما يؤهله فيما بعد للمرتبة الأسمى. انظر :

Max. Mullcr : Indian Philosohy, op. cit., p.51

ومن اللافت أن الغموض الذي أحاط به شنكرا علاقة البرهمان بالعالم وتأرجحه بين أن يكون هو الخالق وبين أن يكون العالم وهم فرض نفسه عليه هو ما دفع المحللين إلى مثل هذه الآراء، فمنهم من رأى أنه أنكر الخلق، ومنهم من أقر بإشفار بوصفه مركب من روح ومادة. وعليه بدا إشفار بوصفه أفضل الحلول لحل معضلة مفارقة البرهمان للعالم ومباطنته له في ذات الوقت. انظر :

- M. K. Vcn katarama ycr : Advita vcdanta, op. cit.,pp. 42 -100

- M. Hiriyanna : op. cit., PP. 169.

والإله المجرد مستنداً في ذلك على قضية اللطف الإلهي. إذ بدا ظهور البرهمان عبر بعض النصوص في إطار مادي أو مكتسب لبعض الخواص والتحديدات التي تحيط به إلى مستوى الموجودات المتعينة ليس إلا وسيلة يستخدمها الإله للتعبير عن ذاته أمام الوعي الإنساني وتدعيماً لعمليات التأمل التي يقوم بها العباد(1).

ويتأدى من ذلك أن الإله المفارق، المجرد، لايتوانى عن اتخاذ هيئة أو إطار مادي من أجل أغراض العبادة، ولتهدئة قلوب العباد. وقد دعم شنكرا هذا التحليل بالاستناد إلى أحد أقوال الإله ذاته حيث يعلن أن ما تراه مني هو المايا التي شكلتها، ولكن لا تنظر إلي وكأنني مشكل بخواص الكائنات(2).

وعلى هذا النحو فإن تحديد مكان ما يستقر فيه البرهمان، كوجوده داخل القلب، أو مماثلته ببعض الظواهر التي تفيد الانتشار مثل الشمس بجانب وصفه بأنه الوجود الحق والوعي المجرد، كل ذلك لا يتعارض مع بعضه البعض لأنه في النهاية يساهم في عمليات التأمل والإيمان(3).

وبهذا يكون شنكرا قد تعرض لسوء فهم حين شرع في الإشارة إلى الإله المفارق والإله المشخص القائم بعملية الخلق بعدما تملكته الرغبة في التعدد. في حين أنه أضاف - بهذه الثنائية المزعومة - تصوراً جديداً لعلاقة الإله بالبشر، وبهذا لم

---

(1) V.S : I.2.1,2, 11,20

(2) V.S : I.2.19 / I.4.6.

(3) ناقش شنكرا في أكثر من فقرة شكلي البرهمان الذين ظهرا عبر النسق الأوبانيشادي المقدس وعلى الرغم من أنه قدم تحليلاً جديداً لهذه القضية عندما أعلن عن اتخاذ الإله شكلاً مادياً من أجل أغراض العبادة وتهدئة العقول التي قد تعجز عن إدراك البرهمان في صورته المتعالية والمجردة. إلا أنه عاد وحلل المقاطع التي تنسب له أعضاء أو التي تماثله بالنار، أو الشمس أو الأثير، على أنها تصوير كوني له، وتأكيد على شموليته وانتشاره في كل أنحاء العالم ؛ مؤكداً على أن تحديد مثل هذه الأماكن لا يتعارض مع كونه كل الوجود بل يسمو على سائر الموجودات الأخرى؛ لأنه الحقيقة المتعالية. إلا أنه لم يكتف بتلك التفسيرات فلجأ إلى آخر عندما أعلن أن النصوص التي تذكر شكلي البرهمان لا تعني أن الشكلين ينتميان إليه على نحو حقيقي وإنما هما كذلك بفعل الوهم. أما النصوص التي تؤكد الأحادية والتي تحدد ماهية البرهمان بالسلب إنما هي تأسيس لطبيعته الحقة والمتمثلة في أنه وجود لا مثيل له، لا هذا و لا ذاك. انظر : V.S - : I. 1.20,24 / I. 2.7 / III. 2.22,23,35.

يعد اللطف الإلهي مقصوراً على الإشراف الإلهي لحظة التحرر النهائى وإنما أصبح أمراً متحققاً دوماً خلال المراحل المتغيرة التي يتجلى خلالها المقدس[1].

ومما لا شك فيه أن ملحمة «البهاجفاد جيتا» كانت من أهم الأعمال التي تناولت علاقة المقدس بالدنيوى في هذا الإطار الذي تسوده علاقة الحب، بعيداً عن علاقة السيد بالعبد، الحاكم والمحكوم، التي أكدتها الأوبانيشاد. إذ صورت الجيتا تلك التجسدات المتنوعة للإله بوصفها تدعيما لصلة المحبة التي تربطه بشعبه، حيث أنه عرف نفسه بأنه مبدع الحب، ومن ثم فهو لا يتوانى عن عمليات التجسد كلما اقتضت حاجة البشر ذلك[2].

وهكذا، وتأثراً بهذه الملحمة، لم يسع شنكرا لإلغاء الحقيقة الإلهية، الإنسانية للفرد، فالانسان في حقيقته مركب من جوهر مادي وآخر روحي وهو بهذا التركيب يشارك على نحو خاص في خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا.

ولأن النفس الإنسانية روحانية فهي تتصف بالخلود، إنها لا تفنى بفناء الجسد[3] وإنما تصعد إلى عالم الأبدية مهما مرت بدورات التناسخ المتكررة. إذ لو خضعت الروح للموت والميلاد فلن تكون البرهمان الأسمى ذاته، ومن ثم فهي لا تخضع للسمسارا ولكن ملحقاتها التي تمنحها هذا الوجود المادي وتشدها نحو التمتع والمعاناة[4] وهو ما يخضع للتناسخ.

أما الروح في ذاتها، ولأنها البرهمان ذاته كما أقر بذلك الكتاب المقدس، فهي تتسم بالذكاء والأبدية anadi ويؤكد شنكرا على أن الإنسان عندما يحقق اتصالاً حقيقياً بالإله فإنه في الواقع يحدث قطيعة مع العالم والآخرين بل ومع الأنا الفردية. ولكن عندما يسقط في وهم الارتباط بالجسد والطبيعة فإن القطيعة تحدث بينه وبين

(1) Ibid: III. 2.11,12,14,15.

(2) Bhag. Gita : VII. 22/ IX. 30,31 / X. 28

(3) تجزم النصوص المقدسة، الفيدات والأوبانيشاد، على أن الفناء مصير الجسد وحده أما الروح فهي لا تفنى لأنها البرهمان ذاته. ولو كانت على غرار الجسد لأصبح الحديث عن الأخلاق وإماتة الشهوات لا طائل له. ويجزم شنكرا بأبدية الروح الفردية لأنها لم تخلق حيث أن النصوص لم تشر إلى أنها خضعت لعمليات الخلق.
- V.S : II. 3,16,17.

(4) M. Hiriyanna :op. cit., P. 159. - V.S : II. 3.18

الإله من جهة، وبينه وبين سعادته الأبدية من جهة أخرى[1].

فإذا كان البرهمان الأدنى هو البرهمان الأسمى أثناء ارتباطه بالمايا، فإن الذات الفردية أيضاً هي ذات البرهمان الأسمى ولكنها تبدو كذلك نظراً لارتباطها بالإفيديا/ الجهل. والحق أن دور المايا/ الأفيديا لا يتوقف فقط على التمييز بين الأسمى والأدنى أو بين الأسمى والروح الفردية ولكنه يمتد ليشمل علاقة الأنا بالآخر، في الوقت الذي تكون فيه كل تلك الاختلافات وليدة الوهم، ولعل ذلك هو تفسير الفيدانتا لعبارة «تات تفام أسى» أو «ذلك هو أنت»[2].

وهكذا فإن الروح الفردية لم تصدر عن الإله، كما أنها ليست جزءاً منه وإنما هي الإله ذاته في ظل الشروط التي تحدد ماهيته وتحجب حقيقته، بعبارة أخرى، تعد الروح الفردية هي البرهمان اللامتناهي ولكنه في ثوب تجريبي، وعليه فقد تحول البرهمان - في هذا الإطار التجريبي - إلى روح فردية وذلك من خلال المساعدين المتمثلين في الجسد وأعضاء الحس بوصفها علة ارتباطها بالعالم. ولكن عندما تتحرر الروح الفردية من هيمنة تلك العوائق فإنها تعود حتما إلى طبيعتها الأولى وتصبح الوعي المجرد، والوجود الحق[3].

ومن هنا يبدو واضحاً أنهم آمنوا بأن الروح الفردية مهما طال ارتباطها بالجسد إلا أنها جوهر من طبيعته أن يفارق البدن إذا وصل إلى درجة عليا من الكمال حيث الحياة الفاضلة في العالم الأسمى، عالم البرهمان. وبهذا كان «الأتمان»، أو الروح الفردية حاصل في ذاته على جميع الإمكانيات التي تسمح له بالانطلاق والتحرر.

يكمن أساس نظرية التماثل التي أقرت بها الأوبانيشاد في قضية الحلول الإلهي داخل كل الكائنات في صورة الروح، وقد أدى ذلك إلى أن أصبح كل من

---

(1) لقد بدا لشنكرا أن النصوص عندما تفرق بين الروح الفردية والبرهمان فإنها لا تفعل ذلك على أساس الجوهر الحق لكل منها ولكن على أساس الحالة الراهنة. بمعنى أن جوهرهما واحد ولكن نظراً لخضوعها للعناصر المضللة يبدو أنهما مختلفين. وعندما تتحرر الروح الفردية من كل تلك العوائق التي تحول دون إدراك الحقيقة المطلقة فإنها تنال الخلاص الأبدي بصحبة البرهمان. ومن ثم فالخلاف بينهم مجرد وهم.
انظر: V.S :I. 1.16.19/ II.1.1 / I.4.1.23

(2) Ibid : I. 4.23 / II. 3.50

(3) V.S : I.4.6/ III. 2.6.

العالم والإنسان له وجوده الحقيقي نظراً لأن كل منهما يحمل المطلق في أعماقه. وإذ رفض شنكرا قضية الحلول وهو بصدد تفسير العالم المحسوس نظراً لأنه يتأرجح ما بين الوجود واللاوجود، إلا أنه لم يفعل ذات الشيء مع تحليل الذات الإنسانية. فإذا كانت الروح الفردية وجود يختلف عن الروح السامية فسوف يؤدي ذلك إلى التسليم بتعدد الأرواح، وهذا ما رفضه شنكرا نظراً لأنه يتعارض مع بنائه الفلسفي الأدفيتافيدانتا/ اللاثنائية، أما إذا قيل إنها وهم أو زيف على غرار العالم المحسوس، فلن يتبقى لنا شيء نسعى لخلاصه أو تحريره من بؤس الدورات المتكررة، بل إن تعاليم النسق الأوبانيشادي بأكمله ستصبح عبثاً لا طائل له[1].

ولذلك أضاف شنكراً النص الأوبانيشادي الذي يؤكد على تماثل الآتمان والبرهمان - ذلك هو أنت - إلى نسقه للتأكيد على أن الإنسان في طبيعته الخاصة ما هو الإ البرهمان ذاته. ورغم أن الإنسان قد يتناسى تلك الحقيقة بفعل الانغماس في الحياة المادية وهيمنة الجهل عليه، إلا أنه سرعان ما يدرك ذلك الجوهر الإلهي الكامن بداخله عندما يتحرر من المعرفة الخاطئة وعندئذ يمكن له أن يشارك البرهمان طبيعته المقدسة.

وليس من شك أن الارتفاع بالمتناهي هو في الحقيقة مجرد عودة الجزء الإلهي اللامتناهي الكامن فيه إلى الالوهة في كمالها المطلق. فبينما أكدت المسيحية على وحدة الأب مع الإبن، فإن الفكر الفيدانتى قد أعلن وحدة الأب مع كل أبنائه من خلال إيقاظ الوعي البشري بحقيقة التماثل بين «التات» «والتفام» أي بين البرهمان والإنسان.

وهكذا يتجلى أساس الفيدانتا في إعلان التماثل الأبدي بين المقدس والدنيوى[2] وهو أمر يختلف عن مجرد إلصاق صفات إلهية بالإنسان.

---

(1) Hiriyanna : op. cit., P. 158.

(2) رغم رفض شنكرا - في نصوص سابقة - كون الروح الفردية جزء من البرهمان نظراً لأنها الإله ذاته، إلا أنه وظف مفهوم الجزء والانعكاس في نصوص أخرى. حيث أعلن أن الروح جزء من البرهمان كما أن الشرار جزء من النار، كما أنها أيضاً انعكاس له تماما كما تنعكس الشمس على سطح الماء. انظر : V.S: I.2.11/ II.3.34.

ويبدو لنا بوضوح مدى تأثر شنكرا بملحمة البهاجفاد التي أكدت على أن الروح الفردية جزء من الرب، فقد أعلن الإله ذاته : «لقد أصبح جزء أبدى منى روح فردية =

والحق أن إدراك الروح الفردية بوصفها الروح اللامتناهي يعد إسقاطاً لوجودها المتناهي المتعين، بجانب إدراك اتصالها - لا انفصالها - عن الأرواح الأخرى. فعندما تكون روحي هي البرهمان ذاته، وكذلك أرواح الآخرين، فهذا يعني أننا جميعاً نملك ذات الروح وعليه يجب على الإنسان أن يدرك ارتباطه مع الآخرين من جهة، وارتباطه مع البرهمان من جهة ثانية وعندئذ سوف تكتسب الدعوة إلى الخلاص مشروعيتها، وفاعليتها

وهكذا فإن نظرية الأتمان تتبلور إذا ما جردناها من كل ما علق بها أثناء وجودها المادي، لكن قبل أن يتحقق هذا الانفصال تظل الروح اللامتناهية هي الذات العليا وبجوارها عدد من الأرواح الفردية والتي تشكل مكانة أدنى نظراً لتعلقها بالعمل وما يترتب عليه من ثمار. الأمر الذي يعرضها للمعاناة، غير أنها في الحقيقة متحررة، لا تعانى الألم ولا تخضع لشقاء[1].

فالمتناهى هو الروح المطلق عندما ينفصل عن حقيقته اللامتناهية، ومن ثم فليس للمتناهى، أية حقيقة سوى أنه المطلق ذاته واللافت حقا أن أحادية شنكرا - أو اللاثنائية- لم تقتصر على تحديد العلة الأولى للموجودات وحصرها في علة واحدة من أجل تغير الاتجاهات الثنائية. وإنما امتدت أيضاً إلى قضية الروح لتعلن عن روح واحدة فقط هي الروح اللامتناهي، البرهمان الأسمى. وبهذا يكون شنكرا قد تمكن من عرض آرائه في إطار الآيات المقدسة التي جعلت من البرهمان علة كل شيء بما في ذلك الخلاص الإنساني. فكل ما هو ماثل أمامنا - في الحقيقة - ليس سوى البرهمان ذاته[2] وعليه يصبح هدف الإنسان في هذه الحياة هو إدراك حقيقته

=

في عالم الحياة». انظر : Bhag. Gita : XV. 7

ولعل ذلك ما دفع بعض الباحثين لتصور أن علاقة البرهمان بالأتمان تشبه تماما علاقة البرهمان بالعالم، أي إنها علاقة التماثل في الاختلاف. بمعنى أن البرهمان قد تحول على الجانب الروحي الى الروح الفردية أو الموجه الداخلي، وعلى الجانب الفيزيقي فقد تحول إلى كل ما يشكل الكون. انظر :-

Dasgupta : Indian Idcalism, op. cit.,p. 161.

(1) V.S : I. 1.4.5.

(2) وفي هذا يقول الكتاب المقدس: «ماذا أكون ... ذلك هو مهما كان، ذلك هو أنا » انظر: Ait.Ar.up : II. 2.4,6

الجوهرية ومعرفة حقيقة تماثله مع المطلق غير أن المعرفة المنشودة لا تعني - كما هو الحال في الأوبانيشاد - اكتساب شيء جديد بقدر ما هي تذكر للحقيقة القائمة بالفعل والتي حجبت بفعل الجهل.

وهكذا أفسح شنكرا المجال لمفهوم الجهل avidya أثناء تحليلة لعلاقة الأنا بالذات الشاملة، بحيث أصبح هو العلة المباشرة لهذا التنوع المرئي، كما أنه أيضاً علة التباين الوهمي - القائم بين الآتمان والبرهمان[1].

وبينما أكد شنكرا في معالجته لقضايا الخلق على أن البرهمان لا يتأثر بالعالم وما فيه من بؤس وشقاء، كما أن صدور العالم لم يستنزف شيئا من ماهيته، واستند في ذلك على مثال الساحر الذي لا يتأثر بأعماله السحرية، منتهيا إلى أن البرهمان أسمى من كل تلك المؤثرات. إلا أنه أعلن في ثنايا النصوص أن اتحاد الروح اللامتناهية بالمادة - الجسد - يحولها إلى جينا أي روح فردية حيث تفقد كمالها ونقاءها مما يخضعها للألم والمعاناة[2].

وهكذا يتجلى تأثير الإطار المادي الذي تحل فيه الروح مما يعكر صفو نقائها ويخفي وعيها الذي هو من أخص خصائصها. وبهذا يكون شنكرا قد أوقع نفسه في تناقض بين حينما عارض - بذلك القول - ما أعلنه من قبل حول عدم خضوع الروح المطلق لأي مؤثر أياً كان.

وهنا يكشف شنكرا مرة أخرى عن دور الوهم مؤكداً على أن ظهور البرهمان بوصفه ذاتاً متناهية مجرد افتراض وهمي وليد الجهل الفردي. ومن ثم فإن حلول البرهمان داخل الجسد لا يؤثر على طبيعته الخاصة، ولكن الجاهل هو من يفترض ذلك.

وهكذا بدا الوهم مسيطراً على إدراك الفرد لذاته وللعالم على حد سواء، إنه وهم لا بداية له حيث ترجع بدايته إلى بداية العالم نفسه، إنه الغموض واللاتحديد الذي يحجب حقائق الأشياء ومن ثم فهو يختلف عن السلب والإيجاب. ورغم ذلك فهو لا يرتبط بوجودنا الفردي ارتباطا حتمياً لأنه لو كان كذلك لأصبح الخلاص منه أمراً مستحيلاً[3].

---

(1) V.S: II. 3.50.43.

(2) Ibidl: II. 3.30, 18/ I.46 / II.4.16

(3) Radha Krishna : op. cit., Vol. 2, P. 508

وعلى ذلك أصبح مفهوم البرهمان في الجدال الفيدانتى - الأدفيتى - أكثر تجريداً عن ذي قبل، بل إن هذا التحديد الوهمي لعلاقته بالعالم أدت إلى استحالة معرفته استناداً إلى مقولات العلية، فهو نمط من الوجود يغاير كل ما نعرفه في واقعنا المادي. وإذ رفض شنكرا تطبيق مقولة التماثل - في - الاختلاف على علاقة المطلق بالعالم وموضوعاته المتنوعة مؤكداً على أن الثبات والتغير، الوحدة والكثرة، الروح والمادة، العقل واللاعقل، كلها مقولات تنطوي على تناقضات يستحيل وضعها بجانب بعضها البعض. فإنه قد انتهى - إلى ما انتهى إليه كثيرون - إلى أن معرفة المطلق معرفة كاملة من جانبنا بوصفنا كائنات متناهية أمر مستحيل.

ففي اللحظة التي نفكر خلالها في ماهية المطلق نحوله دون أن نعى ذلك إلى جزء من عالم الخبرة ومن ثم لا يعد هو المطلق الحق، لذلك فهو يتجاوز إدراكاتنا العقلية كما أنه لا يخضع لعمليات الاستدلال. ويتأدى من ذلك أن الإله الفيدانتى خارج نطاق المعرفة التجريبية والنظرية، إنه أزلى، ووجوده لا متناه، وهو ليس ظاهرة كالظواهر المتعينة وإنما هو الواقع الأسمى والوجود الأكمل، أو بلغةَ «كانت» هو الشيء في ذاته. ولكن : إذا كان الأمر كذلك، كيف سيتم الخلاص عبر هذا الإطار الذي اتخذه البرهمان لذاته؟ وهل سيكون له دور في هذا الشأن أم ماذا ؟

الفصل الثاني

ظهور المطلق كمخلص ومنقذ

مدخل :

تعمق مفهوم الألم في كيان الفكر الهندي بأكمله بسبب نزعة التشاؤم ورفض الحياة التي أرسى دعائمها المذهب البوذي بصدد كل من العالم والحياة والإنسان فإذا كان التقمص قد بدأ خلال النسق الأوبانيشادي بوصفة مجرد عائق يحول دون وصول الإنسان إلى غايته الأسمى، ومن ثم فهو يحدث قطيعة بين العبد وربه، ونظراً لأن النسق البوذي أسقط مفهوم الإله الثابت أمام تيار التغير والصيرورة الذي يشكل حقيقة الإشياء من حولنا، فإنه قد اعتبر التقمص قمة الألم والشقاء الذي يخضع له الإنسان في هذه الحياة.

وهكذا بدت الحياة بشتى مراحلها وتجاربها سلسلة متصلة من الألم، وعلى الإنسان المستنير أن يدرك تلك الحقيقة لكى ينال التحرر المنشود، لا بغرض الإتحاد بالجوهر المتعال أياً كان، ولكن من أجل الهروب من سلسلة الاحتياجات والرغبات التي تسبب الشقاء للإنسان عندما يعجز عن الوصول إليها. وعليه فقد أسقط الفكر البوذي أية فعالية لإله أسمى في عملية الخلاص الأبدي، حيث بدت النيرفانا Nirvana جهداً فردياً لا علاقة له بقوى تسمو على البشر، باستثناء تحول البوذا نفسه إلى منقذ للبشرية بعدما أعلن عن بلوغه للنيرفانا، ومع ذلك حرص على بقائه في المجتمع من أجل مساعدة الآخرين .

وبينما تجسد النيرفانا ذلك الهروب المستمر من الألم والمعاناة حتى تنطلق الروح حرة إلى الغبطة الأبدية، فإن الألم في التفكير الغنوصي لم يكن على هذه الدرجة من السوء[1]. حيث بدا الألم نعمة من الإله يبتلى بها الإنسان ليكفر عن

---

(1) Gilles Quispel: Gonstic Man, the Doctrine of Basilides, i : «The Mystic Vision », trans. by. Ralph Manheim, princeton university press, - New =

ذنوبه وبذلك يهيئه لتلقى المعرفة التي تحقق له الخلاص.

وهكذا كان للألم دوراً فعالا في تطهير الروح وتحريرها من المادة، كما أنه يساهم في إظهار ذلك الجوهر الداخلي للإنسان، وكأن خضوع الروح للمعاناة وممارسة التقشف هما الطريق إلى التحرر[1]. حيث تتجاوز الروح خلالهما تلك الحدود التي فصلت بينها وبين الإله، بين العالم الروحي والعالم المرئى من أجل أن تنعم بالسعادة الأبدية، فالصوفى يصل إلى غايته عندما تصبح الروح على مقربة من الإله.

وبالرغم من تأثر الفيدانتا بالآراء الدينية والفلسفية التي سادت الهند بعد العصر الأوبانيشادي، وبالأخص المذهب البوذي، إلا أنها سعت للحافظ على الهيكل العام للفكر البرهمي الذي ساد العصر الفيدي الأول وذلك عبر التأكيد على مفهوم الأمل والرغبة في الحياة.

وبينما لم تنكر النصوص الفيدانيته حقيقة التناسخ وما يصاحبه من ألم إلا أنها لم تمنح العالم والحياة ذلك البعد البائس الذي سبق ونادت به البوذية. وتكاد تخلو «الفيدانتا سوترا» من أية دعوة لنبذ العالم وإنكار إرادة الحياة على النحو الذي بدا عبر الأوبانيشاد، على الأقل حتى يتجلى المنقذ ويقوم بدوره في عملية الخلاص التي هي الغاية الأسمى للإنسان في هذا العالم المحسوس.

وإذا كان «شنكرا قد سما بالمطلق فوق كل العلاقات والمقولات بحيث جعله أكثر تجريداً فهل يمكن أن يكون لمثل هذا الإله أية فاعلية في مصير البشر؟ وبعبارة أخرى: هل حقاً سيكون للمطلق الفيدانتى دوراً في الخلاص الإنساني؟

1- الخلاص الفيدانتى ... من وإلى:

انتهت الأوبانيشاد إلى التأكيد على سمو البرهمان على كل المقولات التجريبية، الأمر الذي جعل من الخلاص حالة غير مشروطة بمعنى أنه لا يمكن أن يوسم بأية سمة من السمات التي تستمد من الواقع المعاش، ولعل هذا ما حدا بالنصوص إلى تعريفه بأنه النعيم الأبدي والوجود الحق. وهاتان الصفتان ذاتهما هما ما يوصف بهما البرهمان نفسه، ومن ثم أصبح مفهوم الخلاص يتذبذب ما بين

=

york, 1988, P. 241.

(1) Ibid: P. 243.

الإتحاد والإنصهار في البرهمان. وعليه بدا المتحرر متجاوزاً للعالم المحسوس صاعداً إلى عالم البرهمان حيث المنبع الذي صدر منه، صعوداً بلا عودة.

إلا أن الخلاص الفيدانتي لم يشر إلى ضرورة انتقال المتحرر إلى منطقة مختلفة عن عالمنا هذا، ولذا فقد تحول الخلاص من حالة وجودية اسمى إلى حالة ذهنية أرقى، بمعنى أنه أصبح الإدراك المباشر لحقيقة موجودة منذ الأزل ولكنها حجبت عنا بفعل احتكاكنا بعالم الظواهر. وعندما يدرك الإنسان هذه الحقيقة الأزلية فإنه يكون بذلك قد وصل إلى أقصى مراحل الوعي بحقيقة الوجود والموجود في ذاته.

وهكذا فإذا كان الخلاص هو إدراك الروح الفردية بأنها المطلق ذاته فإن هذا لا يعني حتمية الإنتقال إلى عالم آخر، وإنما قد تبقى الروح في نفس العالم ولكن في إطار مغاير حيث لم تعد تشعر أو تع شيئا سوى الحقيقة المجردة، البرهمان الأسمى[1]. ولعل ذلك ما دفع البعض لتصور الخلاص بوصفه تدمير للذات الفردية وعلاقتها بكل ما يحيط بها بما في ذلك تدمير عالم الظواهر نفسه[2].

ويبدو أن هذا التفسير هو الأدنى إلى الصواب حيث أكدت النصوص على أن الخلاص لا يقتضي القضاء على الذات الفردية بقدر ما يقتضي إيقاظ وعيها بأنها اللامتناهي ذاته ولكن في إطار مشروط أي تحت ستار الأنا الفردية[3].

ولهذا بدا الخلاص في تدمير كل القيود والعوائق التي تربط الروح بهذا الوجود المتناه وتحول دون وصولها إلى الغاية المنشودة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الخلاص لا يسعى لتدمير العالم والقضاء عليه. وإلا سوف ينهار العالم ويتلاشى لحظة أن ينال أول إنسان خلاصه وحريته. فالخلاص عند شنكرا

---

(1) أشار «راداكرشنا» في كتابة «الفلسفة الهندية» أنه نظراً لأن البرهمان لا يختلف عنا فنحن لا نذهب إليه في مكان بعينه وإنما نحصل عليه أينما كنا، إنه في أعماقنا جميعا. وعلى الرغم من أن يبلغ الخلاص لا يرى شيئا سوى المطلق ذاته الا أن هذا لا يعني الفناء، أو الاندثار التام ولكنه يتضمن الوعي بالحقيقة الجوهرية التي تسرى في كل الأشياء. انظر: Radha Krishna : Indian Philosophy, op.cit, Vol 2, P. 640

(2) Nikanjavihari Bancrya : Spirt of Indian Philosophy, op. cit., P.343.

(3) V.S: I. 1.16/ I. 2.19/ I. 4.6,23/ II, 3.18.

لا علاقة له بالعالم الحالى أو العالم اللاحق، وإنما هو تحرر من تلك القيود التي تدفع الفرد إلى الخطيئة الذهنية عندما يرى الأشياء على غير حقيقتها ويعتقد على سبيل الخطأ أن هذا العالم هو الحقيقة المطلقة، ومن ثم يفقد سعادته وخلاصه[1].

لقد كانت الكارما على رأس القيود التي تحول دون بلوغ الروح لخلاصها الأبدي، إذ لا تجسد الكارما فقط مبدأ الثواب والعقاب الذي يفرض على المرء أن يجنى ثمار ما فعل، وإنما أيضاً تعد تجسيداً لسيطرة الأفيديا/ الجهل على العقل البشري. ذلك الجهل الذي يدفعنا للتعلق بعالم الظواهر بوصفه الحقيقة المطلقة مما يحجب عن المرء حقيقة وجوده البشري، فينفعل بالعالم وما يثيره فيه من رغبات لا تهدأ تدفعه نحو العمل الأنانى الذي يوقعه في قبضة الكارما والتي تسلمه بدورها لسلسلة الدورات المتكررة من الموت والميلاد، والتي تسبب له الكثير من الألم والشقاء.

إلا أن التحرر من الكارما يسبقه بالضرورة تحرر من الجهل، كما أن التحرر من الجهل يقتضي ضمنا تحرراً من الأنا الفردية - بوصفها أساس الأنانية - وذلك بتركيز الذهن على الألوهه المجردة بوصفها الوعي الشامل. وهو ما يؤدي إلى اختفاء ثنائية الأنا و الأنت باكتشاف حقيقة «الكل في واحد»، أو «ذلك هو أنت»، التي تحقق له النجاة[2].

وبذا ربط شنكرا بين كل من الكارما والجهل والخلاص، فمن يجهل حقيقة ذاته والأشياء المحيطة به يتعلق تعلقا أعمى بعالم الحواس حيث يسعى لإشباع احتياجاته لفردية ورغباته الأنانية، ومن ثم يسقط تحت هيمنة الكارما ويفقد سعادته المنشودة، وكأن دخول الروح إلى حالتها الفردية،

---

(1) يرى دسجوبت أن الخلاص هو انسحاب المرء إلى أعماقه الداخلية حيث جوهره الإلهي وهو ما يحرره من الكارما والتناسخ، ولهذا السبب وصفت الميامسا هذا الانسحاب بأنه اللاوعي، أما السامكهيا فقد أكدت أنه الذكاء المحض. أما الفيدانتا فقد أعلنت أنه المعرفة السامية التي تحقق للفرد الوعي بحقيقة الوجود ومن ثم إزالة كل ما هو وهم. انظر :

Dasgupta : AHistory of Indian hilosophy, op. cit., Vol.2,p. 440

(2) Radha Krishna : Indian philosophy, op. cit., Vol. 2, p.635.

Heinrich Zimmer : Philosophics of India, op. cit.,pp. 425- 426.

حيث يحدث الارتباط بالجسد ،بمثابة سقوط لها، بمعنى أن فرديتها ترادف عبوديتها التي تسبب لها الألم[1].

ويتضح مما سبق أن الخلاص على هذا النحو لا يبدد فقط جهلنا بحقائق الأشياء من أجل إدراك الحقيقة السامية ولكنه أيضاً يخفف من تلك الذاتية التي تدفع الفرد للسعي وراء متطلباته الخاصة. وعليه لم يعد هناك انفصال بين التوحد مع البرهمان والتحرر من الكارما والتناسخ. فعندما يخضع المرء لدورة حياة جديدة من أجل حصد ثمار الكارما السابقة فإنه يحيا للمرة الثانية تحت وهم العلاقة الخاطئة بين ذاته والعالم من ناحية، وذاته والمطلق من ناحية أخرى[2].

ولكن لحظة أن يتم إدراك البرهمان فإن كل الإدراكات الوهمية التي تتعلق بعالم الظواهر تتلاشى. بيد أن هذا التلاشي لا يحدث نتيجة اختفاء العالم اختفاء حقيقياً، أو أن الذات لم تعد مرتبطة به، وإنما يتكئ في الأساس على أن العالم لم يعد يشكل محور الاهتمام بوصفه الوجود الحق. وعلى ذلك تتجلى قيمة الكارما في أنه فسر مشكلة الألم التي يعاني منها الإنسان في حياته بردها إلى ذلك النقص المعرفي، كما أنه طرح مفهوم العدل ليبرر به ذلك التقسيم الطبقي السائد في المجتمع.

وبهذا يكون الكارما قد منح الإنسان قدراً من حرية الإراده، والاختيار في أن يفعل هذا الفعل أو لا يفعله، المهم أنه سوف يتحمل وحدة مسؤولية الدورات المتكررة التي سيخضع لها. وبينما أكد شنكرا على أن كل من الكارما والتناسخ يؤديان عملهما تحت إشراف البرهمان[3]، نجد أن البوذا على النقيض من ذلك، يعلن أن قانون الكارما مجرد ارتباط سببي بين الفعل ورد الفعل لا شأن له بالمشيئة الإلهية[4]. واللافت حقاً أن تحليل البوذا للكارما والتناسخ جاء منسجماً مع بنائه الفلسفي ككل.

ولما كان البوذا يوقن بأن التغير والصيرورة هما جوهر كل ما هو موجود، فقد أكد على أن الإنسان المتوفى ليس هو ذات الإنسان الذي سوف يعود ليولد

NikunJavihari : Spirt of Indian Philosophy, op. cit.,p. 338. (1)

Dasgupta : AHistory of Indian Philosophy, op. cit., Vol. 1.p.439. (2)

V. S: II. 3.41 / III. 2.38,40,41. (3)

JohnB. Noss : Man's Religions, op. cit., p. 135. (4)

من جديد. فعندما يولد الإنسان مرة أخرى فإنه سوف يرث أعمال الشخص المتوفى رغم أنه كائن جديد[1].

ومن الواضح أن هذا التفسير البوذي للكارما و التناسخ يستند إلى إنكار البوذا لما يسمى بالجوهر الثابت أو الروح الخالدة، حيث رد الإنسان إلى مجموعة من الحالات، الكاندهاس الخمس، دائمة التغير والتي ينتفي معها وجود ما يسمى بالجوهر الثابت[2].

والسؤال الآن : هل كون العالم العلة المباشرة في خضوع الإنسان للتناسخ هو ما دفع شنكرا لطرح مفهوم الوهم ؟ أم أن سلب العالم وإلصاق سمة الوهم به تعد خطوة لا غنى عنها للخلاص الفيدانتى ؟

لعبت قضية العمل وما يرتبط بها من مفهومى الكارما والتناسخ دوراً هاماً خلال النسق الأوبانيشادي حيث نُسب لها شقاء الإنسان وتعاسته. إذ بدا العمل - بكل أنواعه بما في ذلك الشعائر الدينية وأداء القرابين - السبب المباشر في معاناة الإنسان نظراً لما يترتب عليه من ثمار تقتضى ضرورة الخضوع لعدد من الدورات الحياتية كي يوفى ما عليه تجاه هذه الأعمال.

بيد أن العمل لم يعد فقط علة خضوع الإنسان لعمليات التناسخ المستمرة ولكنه أيضاً أضحى من أهم الأسباب التي تباعد بينه وبين خلاصه، أو بينه وبين انصهاره في المطلق. ورغم إشارة بعض نصوص الأوبانيشاد إلى أن الالتزام بالواجبات والأوامر التي تضمنتها الفيدات يحقق للفرد دورة حياة أفضل من السابقة، إلا أنها في النهاية بدت بوصفها علة التناسخ. وعليه بدا الأمر مربكا لشنكرا الذي سعى منذ البداية لإعلان تأييده للتراث البرهمي المقدس السابق عليه، لذا فقد عمل على التسوية بين الفيدات والأوبانيشاد بأن منح العمل[3] قدراً من القيمة في حياة الفرد، غير أنه لم يعفه في ذات الوقت من

(1) Radha krishna : op. cit., Vol. 1., pp. 443, 444.

(2) JohnB. Noss : op. cit., pp. 167, 168.

(3) من الجدير بالذكر أن العمل الذي يقصده شنكرا هو العمل الطقسى والشعائر القربانية التي تشكل مضمون الأوامر الفيدية وليس المقصود به العمل بمعنى الحرفة أو المهنة حتى عندما يشير إلى ضرورة مساندة الآخرين فهو يعني توجيههم إلى ضرورة الالتزام بما عليهم من واجبات مقدسة تجاه الطبقة والآلهة.

مسؤوليته تجاه علميات التناسخ المستمرة وبالأخص عندما يرتبط برغبات فردية يسعى المرء لتحقيقها من وراء هذا العمل.

ويخالف شنكرا المقولة الأوبانيشادية التي تدعو إلى نبذ العالم وانكار إرادة الحياة في مقابل التأكيد على أهمية العمل شريطة أن يؤدي بدافع من الحب والتقوى. ليس هذا فحسب، بل إنه نظر إلى دراسة الترانيم الفيدية وعمليات التفكير والتأمل - الطريق الثلاثي للتهذيب - بوصفها أعمالا يجب أن تؤدى من أجل الوصول إلى الغاية المنشودة[1].

ولما كان العقل الهندي قد آمن خلال العصر الفيدي بقدرة القرابين على تعديل سلوك الطبيعة لصالحه، ومن ثم تحقيق مصالحه الخاصة، فإن النسق الفيدانتى على النقيض من ذلك لم يطرح قضية العمل من أجل تحقيق نوع من المصالحة مع ظواهر الطبيعة أو حتى من أجل تحقيق مكاسب مادية ولكن من أجل الخير الأبدي بعيداً عن العالم بأسره.

لقد نظر شنكرا إلى الشعائر الدينية والقرابين التي احتوتها الفيدات بوصفها خطوات تمهيدية لا غنى عنها، حيث أكد على ضرورة أداء الفرد لما عليه من التزامات، سواء تجاه الطبقة التي ينتمي إليها أو الآلهة، لا بغرض مصلحة ما ولكن بوصفها نوعاً من التهذيب الصارم للروح والجسد قبل بلوغ الخلاص. ومع أنه نسب للزهد أيضاً دوراً في عملية الخلاص إلا أنه لم يصل حد إماتة الذات والقضاء على الجسد الذي تجلى في الأوبانيشاد، حيث اعتقد اعتقاداً جازماً أن الزهد هو الوسيلة المثلى للارتقاء بالروح والتسامى بها على كل ما هو وقتى وزائل.

وبينما انتقد البوذا التراث البرهمي السابق عليه نقداً حازماً حيث أكد أن حياة الرهبنة وما تتضمنه من زهد وتقشف وشعائر دينية أمور لا قيمة لها في تحقيق الخلاص، فقد انتهى إلى أن المتحرر يستطيع إشباع بعض الرغبات الفطرية دون أن يكون دنيوى النزعة[2]. إذ أن الإفراط في تلك الممارسات الدينية وما

Hiriyanna : op. cit.,p. 170. (1)

(2) هكذا قال البوذا في كتابه «إن الذات المميزة هي التي تتحرر من كل شهوة فلا ترغب في العالم ولا في المسرات، والذات التي تكتفى بحاجتها الطبيعية لن تتضايق، فدعها تأكل وتشرب بحسب متطلبات الجسد، ولكن لا تجعلها تسيطر عليك ... الاكتفاء =

تتضمنه من تعذيب للنفس لن يؤدي إلا إلى الإعياء الجسدى الذي يستحيل معه بلوغ الحقيقة وعلى ذلك تمثلت دعوة البوذا في ضرورة سعى الإنسان أولاً لتحقيق الخلاص ثم بعد ذلك يعمل على اعتزال العالم وليس العكس.

ولعل موقف البوذا هذا يرجع إلى أنه - ومنذ البداية - قد رفض الطابع الروحي الذي ساد عصره وما يتضمنه من دعوات اعتزالية، كما أنه لم يسع لإرضاء طبقة الكهنة من البراهمة والظهور في صورة التابع لأنساقهم الفكرية. بل إنه أعلن ساخراً أن من يدعون إلى ممارسة الزهد واعتزال المجتمع يفعلون ذلك اعتقاداً منهم بأن مثل تلك الممارسات سوف تجعل منهم آلهة أو أنصاف آلهة. ولكن سرعان ما يتبدد هذا الوهم عندما يتضح لهم أن تلك الممارسات تؤدى حتما إلى التناسخ شأنها في ذلك شأن سائر الأعمال الأخرى[1].

والحق أن شنكرا - وبالرغم من اقتناعه بأن تلك الواجبات الفيدية لا قيمة لها في بلوغ الهدف الأسمى - إلا أنه لم يسع إلى تسفيه ذلك التراث المقدس واتخاذ ذات الموقف البوذي. إذ حرص شنكرا على إظهار نفسه في صورة النصير والموال للنسق الفيدي، ولهذا لم يلجأ إلى نقد ذلك التراث واكتفى بالتعامل معه على أنه مرحلة تمهيدية تهيئ الفرد لبلوغ الخلاص المنشود.

وقد أدى ذلك إلى تدنى قيمة الأوامر الفيدية وحصرها في إطار الوسائل التي تعمل على نقاء الذهن وصفاء النفس ولكنها لا ترقى إلى الخلاص ذاته[2]. وانتهى شنكرا إلى أن تلك الأوامر الفيدية تخص العامة التي قد تعجز عن فهم تجريد النسق الفيدانتى، أما الخاصة فهي التي تهتم بتعاليم الفيدانتا والتي تتجلى في حقيقة التماثل بين الأتمان والبرهمان[3].

=

بضروريات الحياة ليس شراً، والعناية بالجسد واجب، وإلا فلن نقدر على أن نظفر بالحكمة ونحفظ عقلنا قوياً صافياً. انظر :

إنجيل بوذا : ترجمة عيسى سابا، مكتبة صادر، بيروت 1953 ص58،75

(1) Albert Schweitzer: Indian Philosophy and Its Development, op. cit., pp. 91,92.

(2) Radha Krishna : op. cit., vol 2,p. 616

(3) Max muller : Indian Philorophy, op. cit., vol. 2. p.12

Dasgupta : AHistory of Indian philosophy, op. cit., vol. 1. pp. 430,

=

ولعل هذا هو ما دفع به إلى اتخاذ طريق وسط ما بين الفيدا والفيدانتا أكـد من خلاله على أهمية تهذيب الفرد وإعداده جيداً لتلقى الخير الأسمى. وبـالرغم من أنه رفض موقف البوذا من التراث المقدس إلا أنه في ذات الوقـت خشـى أن يؤدي الإفراط في أداء الواجبات الدينية وما تتضمنه مـن ممارسـات وشـعائر إلى إخفاء حقيقة الروح.

وعلى هذا الأساس وضع شنكرا الأوامر الفيدية في مكانـة أدنـى عنـدما باعد بينها وبين خلاص الإنسان، وبهذا واجه -كما واجه المسيح من قبل - كافـة الشعائر والممارسات الدينية التي سادت الفكر الهندي مؤكداً عـلى أن مثـل هـذه الأفعال لا تشكل جوهر الدين كما أنها لا تحقق الغاية المنشودة[1].

وعلى ذلك كانت الكارما هـي كـل نشـاط أو فعـل يقودنـا إلى التناسـخ شـريطة أن يكون هذا الفعل مقترناً برغبة ما يسعى إليها المرء من ورائه. ومن ثم أصبح الخـلاص هـو التحـرر مـن الارتبـاط بالاحتياجـات الماديـة والمتطلبـات الدنيوية بوصفها العلة الأولى لسقوط الإنسان ومعاناته.

وعلى هذا النحو بدا الانتحار - بوصـفه فعـل يـؤدي غـير قـادر عـلى أن يحررنا من هذا السقوط أو أن يقودنا إلى الخلاص - مجـرد رحلـة يعقبهـا وجـود جديد، وعلى حد تعبير شوبنهاور فإن الانتحـار مـا هـو إلا تأكيـد لإرادة الحيـاة وليس إنكارا لها. وذلك لأن الشخص المنتحر إنما يقوم بهذا الفعل نتيجة لعجـزه عن مجابهة الظروف التعسة المحيطة به هو شخصياً[2].

=

436.

(1) أشار شنكرا إلى الأسـراماس الأربعة أو المراحل الأربع لحياة الانسان بوصـفها مـزج ما بين الدنيا والدين، العمل والزهد، القراءة والتأمل. مؤكداً عـلى أن إدراك البرهمـان أمر لا يتحقق عفويا وإنما هو خاص بمرحلة بعينها وهي مرحلة البراهما سـامذا، رابـع المراحل التي تنقسم لها حياة الانسان، حيث يكون المرء خلالها قد اشبع كل احتياجاتـه الدنيوية والمتمثلة في الأسـرة والأبناء والثروة بجانب واجباته تجاه الطبقـة والأجـداد، وعندئذ يأتي دوره في النعيم والخلود. وهكذا سلم شنكرا بتلك المراحـل الأربـع نظـراً لأنها قد أتاحت له فرصة الجمع بين الشعائر الفيدية من جهة والتأمل والاعتكاف على الذات الذي شارت له الأوبانيشاد من جهة أخرى، ليتهى إلى أن كل تلك الممارسـات مجرد وسائل تعمل على إعداد المرء لتلقى المعرفـة الصـحيحة. انظـر: - V.S : III. 4. 19, 20,23 ,26.

(2) Arthur Schopanhaurc : Vol.1,op.cit.,pp. 398, 399.

وعلى هذا يتجلى الانتحار حلاً فرديا لمجابهة هذه المشكلة بإنهاء أحد طرفى العلاقة الأنا/ العالم، ولكنه لا يسعى في المقابل إلى تدمير الوجود الإنساني بأكملة، النحن/ العالم.

وبهذا يكون شنكرا قد فسر الألم تفسيراً جديداً حيث لم تعد الحياة هي مصدر البؤس والشقاء، كما أعلن البوذا من قبل، ولكن يكمن الألم في ذلك الصراع الدائم بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون، إنه صراع بين وعينا الأخلاقي الذي يدفعنا كي نحيا وفقاً لمثل أعلى وبين عبوديتنا للجسد وهو ما ينتج عنه أن نتمزق بين رغباتنا المادية وولاءنا لهذا المثال. وكأن الإنسان على وعي بذلك المثال الذي يجب أن يحتذيه حتى قبل أن يحقق الاستنارة، أي المعرفة الصحيحة بحقيقة وجوده البشري.

وتتجلى هيمنة ملحمة «البهاجفادجيتا» على نسق شنكرا، خاصة عندما دعمت ذلك المزج بين الشعائر الفيدية والمعرفة السامية. ولكن وبالرغم من تأكيد الجيتا على أن تلك الممارسات الدينية لا قيمة لها في بلوغ الخلاص، إلا أنها لم تحصرها في مرحلة الإعداد والتهذيب الروحي كما فعل شنكرا. وإنما طالبت الفرد بضرورة الالتزام بأدائها حتى بعد أن ينال الحقيقة المجردة بشرط أن لاتكون هناك رغبة ما يراد اشباعها بهذا العمل[1]. فليس من شك أن وجود الرغبة سوف يحول قيمة تلك الأعمال من تنقية الذهن وصفاء الروح إلى كونها علة سقوط الإنسان في سلسلة لانهاية لها من الألم والشقاء.

وعلى هذا النحو دعمت الملحمة شخصية « كرشنا » بوصفه نموذجا يجب أن يحتذى من جانب كل من يريد الخلاص الأبدي، فقد بدا ملتزماً بأداء كل ما عليه من فروض وواجبات بالرغم من أنه بلغ أقصى درجات الكمال، ومن ثم فهو يؤدي تلك الفروض بصرف النظر عن أية فائدة قد تجنى من ورائها[2].

وهكذا تكمن قيمة الجيتا في أنها قللت من الدور الذي منحته الفيدا للقرابين والشعائر الدينية بوصفها الطريق الأمثل لبلوغ الحقيقة. فبينما اهتمت

(1) تؤكد الجيتا على «أنه ليس بالامتناع عن العمل ونبذ العالم ينال الانسان المطلق، بل عليه ألا يبقى بلا عمل. فالعمل أفضل من الجمود». Bhag. Gitta : III. 4, 5, 8 -

(2) Ibid: III. 22

الفيدات بالعالم الخارجي والأوبانيشاد بالعالم الداخلي، فقد سعت ملحمة الجيتا لإيجاد قدر من التناغم بين العالمين حيث أكدت على أهمية كل من العمل والمعرفة على حد سواء. وتجلى الدور الفعال لكل من الحب والإيمان في إحداث تلك الوحدة بين المقدس والدنيوى، إذ بدت مساعدة الرب خلالهما كأجلى ما يكون[1].

واللافت حقا أن العمل في حد ذاته لم يكن هو السبب في معاناة الإنسان، وإنما تبدت الانفعالات والرغبات بوصفهما أهم أسباب عبودية الإنسان للجسد والعالم معاً. وبالرغم من أن العالم والجسد أولى العوائق التي تحول دون إدراك المطلق، إلا أن ملحمة الجيتا لم تدعم مبدأ الزهد وإنكار العالم والحياة.

وتبعاً لذلك دعت الجيتا إلى ما يسمى بـ«الكارما يوجا» Karma Yoga أي الطريق الوسط، الذي عرف بطريق اليوجيين، وهو طريق يدعو الى العمل وأداء الواجب من أجل الواجب فقط بلا طمع أو رغبات أنانية. وعلى ذلك تكمن أهمية الجيتا - عبر التراث الهندي - في دعوتها لخلق حالة من التعايش مع الإله لامجال فيها لزهد ولا قربان، في حين ظهرت اليوجا وما تتضمنه من تحكم في عمليات التنفس لتحقيق الانفصال المنشود عن كل التزامات الفردية، والزائلة[2].

لقد تعرض شنكرا لتأثير مزدوج حيث جمع ما بين التأكيد على أهمية العمل، كما جاء في الجيتا، وبين انكار العمل من أجل أن يبقى إنسان بلا تدنيس وبلا خضوع للكارما والتناسخ، كما أعلن البوذا، الأمر الذي أدى به الى التفرقة بين الكارما Karma والجنانا Janana، العمل والمعرفة، كطريقين لبلوغ الخلاص[3].

إن تصور شنكرا لطبيعة الألم والحياة هو ما أدى إلى تراجع الخلاص بوصفه هروب من العالم والتزام حياة الزهد والتنسك في الغابة لتحل محله الدعوة للعيش في هذا العالم ولكن - بلغة شوبنهاور - دون الانغراس في إرادة الحياة التي تدفعنا دائما إلى إشباع الاحتياجات المادية والرغبات الدنيوية إشباعاً لا ينتهى.

وهنا يمكن ملاحظة التقارب بين تفسير شنكرا للألم وبين قضية الألم كما

---

(1) Ibid: PP. 24-28.

(2) Dasgupta : AHistory of Indian Philosoply, op. cit. , Vol. 2, pp.445-450.

(3) - Nagaryga Rao : Essays in Indian Philosophy, op. cit, pp.129-133

V.S : III. 4.16, 17/IV. 16.17.

تبدت في فكر شوبنهاور إذ كان الألم لديه هو جوهر الحياة، فنحن على الدوام في هم وألم، أما ما يسمى بالسعادة فهو مجرد وهم زائل سرعان ما يتبدد أمام حقائق الوجود الذي يفيض بالألم والشقاء. وبينما أرجع شوبنهاور نشأة الألم إلى مبدأ الإرادة الذي شكل جوهر الطبيعة والانسان على حد سواء، نجد أن هذه الإرادة قد تجلت بوصفها مجموع الرغبات الأنانية التي لا تهدأ والتي كان الصراع من سماتها الرئيسية[1]، إذ لم تكن تلك الإرادة مبدأ عاقلا يستهدف غايات محددة بقدر ما كانت اندفاعاً أعمى يتجلى في ذلك الصراع المستمر من أجل البقاء.

غير أن شوبنهاور لم يتوقف عن حدود وصف الوجود بالألم والمعاناة وإنما أيضاً وصفه بالعبث، فالعالم في الأساس مجرد ظاهرة وهمية نظراً لأنه يتكئ على هذه الارادة. وقد بدت عبثية الوجود لديه « في كل أسلوب توجد على نحوه الأشياء : في الطبيعة اللانهائية للزمان والمكان في مقابل الطبيعة النهائية للفرد ... وفي نسبية الأشياء كلها ... وفي الرغبة المستمرة التي لا تشبع أبداً، وفي الصراع الطويل الذي يشكل تاريخ الحياة»[2]. وتبعاً لذلك، يبدو تأثر شوبنهاور بالفكر الهندي في تحليله للرغبة بوصفها علة الألم والشقاء الذي يملأ هذه الحياة.

إلا أن شوبنهاور قد فاق شنكرا - بل والفكر الهندي كله - عندما سعى لتأصيل الشر في العالم حيث بدا الألم في نسيج الوجود كله، وهو ما يكشف عن ذلك البعد المسيحي والمنبثق عن فكرة الخطيئة الأولى.

ويبدو أن هذا الجانب هو ماوسم فلسفة شوبنهاور بالتشاؤم حيث بدا الوجود البشري نفسه مجرد خطيئة وعلى ذلك يتجلى التقارب المذكور بين شنكرا وشوبنهاور على نحو أعمق خاصة عندما يكشف شوبنهاور عن كيفية التحرر من الألم والوصول الى الخلاص المنشود برفع حجاب المايا أي القضاء على النزعة الفردية بوصفها جوهر الرغبات الأنانية والجهل بحقيقة وجودنا البشري، وهو عين الخلاص الفيداني .

---

(1) Arthur Schopenhaur: op. cit., Vol.2.pp.574, 575, 576

(2) سعيد توفيق : ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، مرجع سبق ذكره، ص 67.

2- الخلاص بين التأمل والإلهام :

لم يكن الخلاص عند شنكرا مجرد تحديد لعلاقة البرهمان بالعالم، أو إبراز تماثله أو عدم تماثله مع الأتمان الداخلي وإنما تجلى الخلاص في معرفة الإنسان الدقيقة لتلك الحقيقة الأزلية والتي تؤكد على أن ماهيته الحقة ما هى إلا الوجود الحق ذاته. وعندما يعي الإنسان ذلك يكون قد بلغ درجة الاستنارة حيث تتكشف له الحقائق التي ينال بها خلاصه الأبدي. وعلى ذلك بدا الخلاص حالة من الوعي التي تسمو فوق عالم الخبرة وتحرر الروح من العالم المحسوس بدوائره المتكررة.

إلا أن الأمر لايصل حد الإنكار التام للعالم ولكنه نوع من الإرتقاء على كل القيود والاعتبارات الزمنية عبر عمليات التهذيب المستمر والتي تجمع ما بين الاطلاع والتأمل[1].

وتبعاً لذلك تجلى دور المعلم وأهميته داخل النسق الفيدانتى بوصفه المستنير والمشرف على عمليات الإعداد التي سوف يخضع لها الفرد، بجانب أنه المثل الأعلى الذي يجب أن يحتذى نظراً لأنه يجمع بين المعرفة والعمل. وبينما تعلن النصوص أن إدراك البرهمان إدراكا كاملا حقيقة لن تتحقق على يد المعلم أياً كان، نجد أن الأخير قد اختص فقط بنقل التراث المقدس للمريدين وتفسيره لهم.

---

(1) لقد كان الهدف الأسمى للإنسان في النسق الفيدانتى بلوغ المعرفة التي تقتضي تصحيح رؤيته للأشياء المحيطة به إلا أن هذا التعديل لم يقتض ضرورة اعتزال الوجود - كما أشرنا سابقا - وإنما فقط إحداث نوع من التغيير في عمليات الإدراك وعلى ذلك لم يتضمن التحرر أية دعوة لإحداث تغيير فعلى في طبيعة الذات أو حتى في الواقع المعاش نظراً لأن المعرفة المنشودة ليست بالشيء الجديد الذي يكتسب وإنما هما الكشف عن حقيقة موجودة بالفعل ولكنها طُمست بفعل وجودنا المادي. ولهذا أصبح الخلاص مع شنكرا يتمثل في التدريب على كيفية الانفلات من تأثير الوجود المادي مع العيش فيه. انظر :

- Dasgupta :<u>AHistory of Indian Philosaphy</u>. Op. cit, vol.2 P437.

ولهذا سميت الفيدانتا بالميامسا أوتارا Mimamsa Uttara نظراً لاهتمامها بالمعرفة والعمل معاً والحق أنه رغم هذا التأرجح مابين العمل والمعرفة إلا أن النصوص - في النهاية - تحسم الأمر لصالح المعرفة التي تلى إنجاز الأعمال. انظر :

- <u>V.S</u>: III. 4.2,4,5.

ولهذا باعد شنكرا بين مايقوم به المعلم وبين تحقق الخلاص الأبدي، مؤكداً على أن مثل هذا النقل الحرفى لمضمون الكتاب المقدس لن يحقق أي تقدم معرفي مالم يقترن بعمليات التفكير والتأمل ويتضح مما سبق مدى تأثر شنكرا بملحمة الجيتا عندما فصلت بين المعرفة المكتسبة من النصوص أو المعلم Jnan وبين المعرفة المنبثقة عن عمليات التأمل والتفكير المستمر فيها تلقاه Vijnana[1].

على كل، وأياً كان المصدر الذي استقى منه شنكرا هذه القسمة فقد حرص حرصا شديداً على توظيف هذين الشقين في إعداد المريد لتقبل الحقيقة الفيدانتيه واكتساب الخصال التي تؤهله لبلوغ الكمال[2].

إذ أن معرفة البرهمان لا تتحقق إلا لمن لديه رغبة عارمة في بلوغ تلك المعرفة، هذا بالإضافة إلى أن تلك الرغبة لا تتوهج إلا لذوى العقول الصائبة والنفس الهادئه والمتحررين من كافة الرغبات الماديه. وعلى هذا النحو لم يعد الخلاص مجرد حالة سلبيه تتمثل في سلب العالم وإنكار إرادة الحياة، وإنما أصبح متضمنا للعديد من الجوانب الإيجابية والتي تجسدت في وصول المرء إلى حالة من الخلود الروحي والغبطة الأبدية بجانب تلك القدرات الذهنية التي اكتسبها أثناء عمليات الإعداد والتهذيب[3].

---

(1) M.Kvenkalaramalyer: Advita Vedanta .: Op. Cit., PP. 172-174.

(2) تعرض كثير من الباحثين لمناقشة سمات الشخص المؤهل لدراسة الفيدانتا ومن ثم بلوغ الخلاص المنشود وانتهى بحثهم إلى أنه شخص يمتلئ قلبه وعقله بالإيمان والرغبة في اكتشاف الحقيقة المجردة عبر الفيدانتا إذ أن هذا الشوق سوف يقوده للتحرر من وجوده الفردي الذي قيده في دوائر الجهل. فالطالب الكفء هو من يضحى بثمار أعماله، الصالح منها والفاسد، كما يتخلى عن التمتع بأى جزاء على ما فعل. وقد حددت سماته كالاتى :

أ- أن تكون له القدرة على التمييز بين الخالد والفاني.

ب- أن يتخلى عن كل الرغبات المادية والاحتياجات الدنيوية من أجل ضبط النفس ونقاء الذهن.

جـ- أن تتوهج بداخله الرغبة في أن يحرر ذاته ليتجاوز كل الأوهام التي تحيط به.

وتبعاً لذلك كان الخلاص في المقام الأول مجرد استعداد وشوق ثم لإدراك لتلك الحقيقة المجردة القائمة منذ الأزل. انظر : - Heinrich Zimmer : Op. cit. . - PP. 51-56. - M.K.Venkalaramalyer : Op. cit ., P.171.

(3) تتضمن عمليات الإعداد والتهذيب مراحل أربع وهي على التوالى : -

=

واللافت حقا أن المعرفة المنشودة لم تكن وليدة الإطلاع والتأمل فقط، كما أنها لم تكن بالشيء الجديد الذي يستمده المرء من خارج ذاته. وإنما كانت أشبه بالوعي الذي ينبثق فجأة في ذهن العبد وقلبه ليكشف له عن الحقيقة المجرده. بمعنى آخر، لم تكن المعرفه المنقذه إلا إدراكا لحقيقة قائمه بالفعل داخلنا بوصفها مركز وجودنا. ومن ثم فالخلاص ليس في انعدام الوعي وإنما هو الوعي الخالص.

وإذا كان الخلاص يقتضي - وفقاً لمنهج الديالكتيك الصاعد - ضرورة البدء بالوجود المتناهي حتى فصل إلى الوجود اللامتناهي، فقد سعت الفيدانتا

=

أ- مرحلة سرفانا Sravana وهي مرحلة الدراسة والاستماع للمعلم بتركيز.

ب- مرحلة مانانا Manana وهي ما يسمى بحالة التطور الروحي إذ يشرع الطالب خلالها بتأمل كل ما تعلمه في المرحلة السابقة، مع التركيز على ماهية البرهمان بوصفه «واحد لا ثان له»، وفي غضون تلك المرحلة يصبح هذه الطالب وروحه مشبعين بأهم الأفكار التي ترتبط بخلاصة المنشود.

ج- مرحلة نيدها سانام Nidihyasanam وهي تعني التركيز التام على المطلق فقط. وفي هذه المرحلة يكون المرء قد تجاوز مرحلة النقاش والاستفسار حول طبيعة البرهمان نظراً لأنه بلغ حالة من الاسترخاء والسكون المنبثقة عن إدراكه لحقيقة البرهمان الدقيقة.

د - مرحلة سامادهي Samadhi، أي الاستغراق، وهي تجسد لنا ذلك المثال الأوبانيشادي الذي يصور علاقة العبد بربه بتلاشى الملح في الماء. إذ تفضى معرفة البرهمان إلى انصهار العارف فيه حيث أنه تجرد من ذاتيته ولم يعد يع شيئا إلا الواحد الأبدي. وعلى هذا النحو فهل تمثل اختفاء الثنائية بين الذات والموضوع. اللافت حقا أن مرحلة السامادهى تشبه حالة النوم العميق الذي أشارت له الأوبانيشاد، حيث يفقد المرء خلالها وعيه بذاته الفردية نظراً لانصهاره في الوعي المجرد، والحق أن إمعان النظر فى تلك المراحل يكشف عن التزام الطالب بمجموعة من المبادئ التي يتصف بعضها بالعمومية والبعض الآخر بالخصوصية، فأما النوع الأول فيتمثل في أداء القرابين والالتزام بمبدأ الأهيمسا أي عدم إيذاء الآخرين، والصدق، والاخلاص، والتخلي عن كل المتعلقات المادية .

أما النوع الثاني، المبادئ الخاصة، فيعني بها طهارة الجسد، صفاء الذهن، الذهن، القناعة، الإطلاع على التراث والمواظبة على تلاوته سراً. هذا بالإضافة إلى تعلم اليوجا بما تضمنته من تحكم في أوضاع الجسد وعمليات التنفس، وهو ما يؤدي بالفرد - فى النهاية - إلى الاستغراق التام في الحقيقة الكلية، انظر: -

- Heinrich zimmer: op. cit.,pp. 431- 435.

لتقليص دور الفعل البشـري وما يقوم به من عمليات تأمل وتفكير - ومن ثم تقليص الفاعلية البشـرية - كي تفسح المجال للفاعليه الإلهيه أو العـون الإلهـي والـذي عـادة مايقتضـى وجود المخلص كي يحقق للإنسان ما لا يستطيع أن يحققه لنفسه.

وتبعاً لذلك لم يعد لعمليات الإعداد والتهذيب - سابقة الذكر - دور في تحرير الفرد مالم تتدخل المشيئة الإلهية. وهكذا تجلى الدور الإلهي في عملية الخلاص عبر مـا أسماه « شنكرا بالحدس المباشـر أو «الإلهام » بوصفه الوسيلة التي - لا تحتاج إلى دليـل أو برهان يثبت صحتها - يكشف بها المطلق عن ذاته ويطلعنا على حقائق الأشـياء[1].

ويقترب « ديكارت» من هذا المفهوم حينها يقرر أن مصدر معرفتنا الأساسي بالمطلق، إنها جاءت إلينا من موجود كامل جدا أي من إله هو موجود حقاً، نظرا لأن الأكمل لايمكن أن يكون ناتجا عن الأقل كمالاً أو من هو تابعاً له[2].

ويتضح مما سبق أنه لا توجد معرفـة بـالمعنى الحـرفي للكلمـة، إذ أن كـل توجه لمعرفة الكائن الأعلى واكتشاف حقيقته لا يعد في جـوهره توجهـاً علميـاً بقدر ما هو خبرة حدسـية بتلك الروح اللامتناهية وهذه الخبرة هي ما تكشف عن ذلك المزج القائم بين البرهـان والمعرفـة السـامية[3]، وهـو كشـف يتجـاوز حدود العقل البشـري.

وعلى هذا النحو فإن سعى الإنسان نحو المعرفـة السـامية لايعنـي أنـه في حالة من الجهل التام، وإنها هو إشارة إلى ذلك الشوق الذي لاينضب مـن أجـل الوصول إلى الكمال. فلو أننا في حالة من الجهل المستمر لما تولدت لدينا رغبـة في

(1) V.S : I. 1.2. / IV. 1.19; - M.K. Venkataramaiyer : Advita Vedanta, op. cit.,pp. 49, 50.

(2) ديكارت : مبادئ الفلسفة، ترجمة : عثمان أمين، دار الثقافة للطباعة والنشـر، بالقـاهرة 1959 فقرة 18، ص 65.

(3) عرف راداكرشنا في كتابة « الفلسـفة الهندية « الحـدس أو أنوبهافا Anwbhava بأنـه الخبرة الكاملة وهي تتجاوز كلاً من اللغة والفكرة نظرا لأن لهـا مـن القـدرة مايحـدث تغيير شـامل في حياتنا هذا بجانب أنها تمنح الحضور الإلهـي قـدراً كبـيراً مـن الفاعليـة والمصداقية. والحدس فيها يرى راد اكرشنا أمر لا يحدث إلا إذا تجرد الإنسان تماما مـن كل الشـروط والحالات المتناهية. ومع ذلك فهو ليس وعياً بشئ محدد وإنها هـو خـبرة داخلية تتوهج داخل الفرد وتتوقف عليها معرفتنا بالأشـياء. انظر : - Radakrishna: op. cit., vol 2.pp. 511 - 511

البحث عن ذلك الموجود الكامل، وإذا كان معروفا لنا معرفة كاملة فإن الدعوى لاكتشاف حقيقته سوف تفقد قيمتها.

فنحن لا نسعى لمعرفة ما هو معروف ولكننا نسعى بما لدينا من معرفة دنيا لبلوغ ما يسمى بالمعرفة الصحيحة أو المعرفة السامية[1]. وعلى ذلك بدت المعرفة الصحيحة بوصفها رؤية المرء الخاصة والتي تنبثق فجأة فتنير بصيرته وتكشف له عن مضمون الكتاب المقدس. وعليه تكمن قيمة تلك المعرفة في أنها تكشف للمرء عن حقيقة تماثله مع البرهمان، كما تكشف له عن غاية وجوده البشري.

والحق أن هذه المعرفة ليست وليدة عمل ما، كما أنها ليست نتاج منهج في التفكير، وإنما تأتي الينا على نحو مستقل عن إرادتنا، بمعنى أنها إدراك داخلي ومعرفة بالحقيقة العليا تتوهج داخل الذات لتحقق لها الخلاص.

واللافت أن هذا التصور الفيدانتى للحدس يكشف عن عمق تأثر شوبنهاور بالفكر الهندي خاصة عندما جعل من المعرفة الحدسية الوسيلة الوحيدة التي يتم بها الكشف عن حقائق الأشياء وهو ما لا يمكن للمعرفة النظرية العقلية، القيام به. فالحدس عند شوبنهاور ليس فقط أساس كل عمل فنى أصيل وإنما أيضاً تكمن فيه كل معرفة عميقة، وكل حكمة حقيقية بما في ذلك الفضيلة ذاتها بوصفها طريق يؤدي إلى قمة الخلاص، وهو الزهد.

ووفقاً لشوبنهاور، فإن المعرفة الحدسية لا تنقل أو تعلم وإنما يصل إليها الفرد بنفسه ومعتمداً على قدرته الخاصة في التخلص من فرديته بوصفها منبع الشر، فعندما تعلو الذات على فرديتها تتحول إلى ذات عارفة خالصة، تحررت من ربقة الإرادة ومن الألم ومن الزمان[2].

(1) أشارت نصوص الأوبانيشاد وكذلك الفيدانتا، إلى نوعي المعرفة الدنيا والسامية وبينما اختص النوع الأول بالتراث الفيدي فإننا نجد أن المعرفة السامية أو النوع الثاني قد اهتمت بالجانب الإلهي في الإنسان، أي تماثل الأتمان مع البرهمان. وعلى هذا النحو سميت الأولى بالدنيا نظرا لتعلقها بالعالم المحسوس وما يثيره في الفرد من رغبات فردية واحتياجات دنيوية وهو ما يشكل علة سقوط الإنسان وخضوعه للكارما والتناسخ. وسميت الثانية بالسامية / العليا لأنها تسمو بالفرد فوق عالم الظواهر لتصل به إلى الكمال والخلود عن طريق ذلك الضوء الذي يتوهج فجأة ليحقق للفرد ذلك الإدراك المباشر المطلق الإلهي. انظر :

- Mun. Up : I. 1.3. 4 / I.2.9; - Brih.up: II. 4.10 / V.S : I. 1.1.2

(2) د/ السيد شعبان حسن : فكرة الإرادة عند شوبنهاور، في الطبيعة والمعرفة

=

وليس من شك افتراض الحدس بوصفه وسيلة تكشف لنا الماهية الحقة للأشياء، ومن ثم فهو يتجاوز كل وسائلنا المعرفية، قد ارتبط بالتصور الفيدانتى لحقيقة الجوهر اللامتناهي المراد معرفته.

بمعنى آخر، إذا كان البرهمان حقا حقيقة تسمو على إدراكنا البشري وجوهر ليس كمثله شيء فلا بد أن تكون وسيلة إدراكه، واكتشاف ماهيته هي الأخرى متجاوزة لكل العمليات المنطقية والحسية من أجل أن تتلاءم مع تصور المطلق الإلهي. واللافت - حسب النصوص ذاتها - أن الحدس يتأرجح بين أن يكون مجرد وسيلة يكشف بها المطلق عن ذاته وبين أن يكون هو الخلاص ذاته نظرا لأنه يجسد تلك المعرفة السامية التي ما أن يصل إليها الإنسان إلا ويحقق خلاصه الأبدي تماما كما كانت الاستنارة البوذية تبدو أحيانا بوصفها مجرد وسيلة للخلاص، وتبدو أحيانا أخرى بوصفها النيرفانا ذاتها. وعليه فالحدس وسيلة وغاية في ذات الوقت.

بيد أن تحليل النصوص يكشف عن تذبذب موقف شنكرا بين وسائل المعرفة المتعددة، إذ يلتزم عبر بعض النصوص بمضمون الكتاب المقدس بوصفه مصدر لاغنى عنه لمعرفة البرهمان(1).، بينما يلجأ في نصوص أخرى للجمع ما بين الكتاب المقدس وعمليات التأمل والتفكير(2).

وفى النهاية ينبذ كل الوسائل السابقة ليفسح المجال للمقدس كي يكشف بذاته عن ذاته، وكأنه يتجلى بنفسه في تجرده وسموه عبر عملية الإلهام أو القذف المباشر للحقيقة من جانبه والتي تعد أبرز الشواهد على إلغاء الخلاف القائم بين الذات والموضوع، بجانب تأكيدها على فاعلية المطلق الإلهي، « فخلال نعمته ننال السلام والخلود »(3).

والحق أن الفيدانتا لم تستطع تجاهل ذلك الاتجاه الصوفى المشبع بنغمة الحب المتبادل بين الإنسان والإله والذي ساد الملاحم الشعبية، خاصة ملحمة الجيتا. وقد تجلى هذا الاتجاه عبر توظيف شنكرا للحدس بوصفه تجسيدا لتدخل

=

والأخلاق، دار التنوير، بيروت 1993 ص 116، ص 118.

(1) V.S: II.1.3

(2) Ibid : III. 3.4.46 / IV.1.2 / III.4.2.9.26

(3) Bhag.Gitta : 18.62.

المشيئة الإلهية في تحقق الخلاص، ذلك التدخل الذي يعد انعكاساً للحب الإلهي. إذ أن رؤية الإله نعمة منه ولكن ما يهبه الإله للإنسان خلال تلك الرؤية هو الحب المجرد الذي يدفع الإنسان لترك كل ما يملك والتوجه اليه وحده[1].

وبعبارة أخرى إذا لم يكن لهذا الحب الإلهي وما يتضمنه من إيمان وإخلاص دور في علاقة الإنسان بالبرهمان فسوف يؤدي ذلك إلى الشك في حقيقة التدخل الإلهي لإتمام عملية الخلاص.

ويبدو أن شنكرا انتهى إلى هذا التفسير بعدما رصد ذلك التحول الذي حدث لفاعلية القربان خلال العصر الفيدي، إذ أصبح يملك من القوة ما يجبر الآلهة على الإذعان إلى طلبات المضحى وبالأخص عندما ارتبط بأمور السحر والكهانة. وعلى هذا النحو بلور تصوره للحب الإلهي ودوره في عملية الخلاص حتى لا تتحول عمليات الإعداد والتهذيب التي يخضع لها المرء إلى مثل ما تحولت إليه الشعائر القربانية بمرور الوقت[2].

---

(1) Ibid: PP. 28-30.

(2) أدرك الفكر الهندي على اختلاف مراحلة عددا من الوسائل التي يتم بها إدراك البرهمان بوصفه الواقع الأسمى والوجود الأكمل. إلا أن هذه الوسائل لم تكن لتشكل معا نسقاً متكاملاً يتم من خلاله اكتشاف ذلك الجوهر اللامتناهي إنما تبنت كل مرحلة الوسيلة التي تنسجم مع بنائها الفلسفي وهذا يعني أن ثمة تغيراً في الوسائل ينسحب - بالضرورة - على الذات التي تقوم بها، وعلى الجوهر الذي يدرك من خلالها. ففي البدء عرفت الترانيم الفيدية ما يسمى بالكارما مارجا **Karmamarga** أي طريق العمل، وهو لا يفيد العمل المهنى بقدر ما يشير إلى مجموع الممارسات التي يمارسها الفرد تحت إشراف طبقة الكهنة كي ينال رضا الآلهة ومن ثم الغبطة الأبدية. وبالرغم من تأكيد البعض على أن هذا الطريق يؤدي حتما إلى خضوع الإنسان للكارمار السامسارا إلا أن هناك من آمن به بوصفه الطريق الأمثل للخلاص. (*John B. Noss : Man's Religions, op. cit., p. 226.*)

وتجلى الطريق الثاني عبر نصوص الأوبانيشاد التي أعلت من شأن العقل والمعرفة المجردة ليس فحسب لبلوغ السعادة ولكن أيضاً للتحرر من هيمنة السامسارا وما تتضمنه من تكرار للموت والميلاد. إلا أنه بدا طريق صعب المنال، نظراً لما يتضمنه من كبت للذات وقهر للجسد وغيرها من الممارسات الصارمة، وبالأخص للعامة التي قد تعجز عن تحقيق هذا المستوى من التركيز الذهنى والنقاء الروحى. ومن هنا ظهرت الحاجة إلى طريق وسط يجمع ما بين العمل والمعرفة وهو ما تأدى بملحمة الجيتا إلى

=

وعلى ذلك أعلى شنكرا من دور الإيمان ،والإخلاص، والحب الإلهي بوصفها المبرر الأساسي لهذا التدخل الإلهي، وبهذا استطاع أن يقدم تصورا جديدا لعلاقة المقدس والدينوى وهي علاقة يسودها الوئام بدلا من علاقة الحاكم بالمحكوم التي سبق وتجلت خلال التراث المقدس[1].

ولعل شنكرا سعى من وراء هذا التصور إلى إظهار البرهمان في صورة المنقذ الذي يشكل جوهر عملية الخلاص إذ بدا الإلهام - سابق الذكر - إشارة واضحة لفاعلية المطلق بوصفه منقذا ومخلصاً وبالرغم من أنه لايتجسد تجسداً - هذا بالاضافة الى أنه لا يتدخل في مسيرة المجتمع كي يعدل ميزان العدل أو يدرأ شراً عن عبادة الا أنه لا يتوانى عن المشاركة في تحرير شعبه إما عن طريق تحقيق الاستنارة لهم بالكشف المفاجئ عن جوهره وحقيقة التماثل بينه وبين الآتمان، أو

=

طرح ما عرف بطريق البهاكتى Bhakti marga ولعل ذلك هو ماشكل قيمة الجيتا ليس فقط داخل الفكر الهندي ولكن خارجه أيضا، خاصة أن هيجل نفسه قد أفرد مقالا لتحليل ورصد، سمات العقلية الهندية من خلال هذه الملحمة. واللافت أن مفهوم البهاكتى - وإن كان قد انتهى إلى الجمع مابين الوسيلتين السابقتين - إلا أنه تضمن في ذاته أكثر من معنى، إذ يبدو أحيانا بمعنى التقوى، الشفقة، الإخلاص، والإيمان. وأحيانا أخرى يشير إلى ذلك العطف الإلهي الذي يمارسه الرب تجاه العباد (ريا صعب : الحكمة الهندوسية، فلسفات ونصوص، مرجع سبق ذكره، ص 163).
فنجد أن كرشنا طالب القائد أرجونا بالتخلي عن كل فعل وأن يلتمس منه هو وحده الملاذ. وهكذا تألق طريق البهاكتى الذي يدفع الفرد للاستسلام لسيادة المطلق الإلهي، وهو استسلام ينطوى في ذاته على الحب والإيمان، وقد تأدى ذلك إلى إعلان رامانوجا أن البهاكتى نوع من التذكرة يقوم بها الإله على نحو مستمر - تجاه عباده الصالحين وهي تتضمن في ذاتها المعرفة الحقة.
N.K.Dcvahaya: Hindwism and Christanity. Asia Hublishing housc. london. 1969. PP. 51-55.
وعلى هذا النحو نستطيع الجزم بأن الحدس الذي تحدث عنه شنكرا في الفيدانتاسوترا ما هو إلا المعرفة السامية - والتي سبق وأشارت لها الأوبانيشاد - بالإضافة إلى التدخل الإلهي الذي يدفع الإنسان للتضحية بموضوعية العالم لإدراك الكمال الإلهي ومن ثم بلوغ الخلاص المنشود.

(1) أكد «رامانوجا» خليفة شنكرا بأن التحرر المنشود لايحدث بالمعرفة ولكن بالحب المتبادل بين الله والإنسان. انظر :.Heinrich Zimmer : op. cit., p .458 -

عن طريق اتخاذه بعض الصفات - كخواص تحدد ماهيته - التي تسهل من عملية إدراكه ومن ثم تفيد مجال العبادة.

ومع أن البرهمان لم يتجل بوصفه الأب الحنون أو المعلم - كما بدا في نسق رامانوجا - إلا أنه كان بدا في صورة المنقذ والمحرر عن طريق ذلك كاللطف الذي يقوم به والمتمثل في إلقاء المعرفة السامية في ذهن وقلب العبد الذي يختاره ليكشف له عن بواطن الأمور(1). إذ أن المعرفة المنشودة لاسبيل إليها إلا عن طريق البرهمان ذاته الذيتمثل في صورة المحرر المتحرر الذي يملك وحده الحقيقة التي إن أوحى بها للإنسان نال سعادته الأبدية.

وعلى هذا النحو يمارس البرهمان عملية الإنقاذ - إذا جاز لنا ذلك - بوصفه إله أسمى، كلى القدرة والإدراك لا بوصفه أب حنون.

وهكذا، وخلافا مع العقيدة المسيحية التي ركزت على شخصية المسيح بوصفه العنصر المحورى في عملية الخلاص - بدون أي تكليف للعباد - الأمر الذى جعل الخلاص حق مكفول للجميع، نجد أن الفيدانتا تؤكد على أهمية الإرادة الإنسانية والرغبة التي تدفع الإنسان إلى تحسين وضعه الروحي والأخلاقي حتى يستحق فيها بعد ذلك اللطف الإلهي(2). وعليه لم يكن الخلاص في متناول الكل.

ومن هنا، وبدلا من مبدأ التواكل التام على المشيئة الإلهية الذي دعمته المسيحية، ألقت الفيدانتا بالعبء الأكبر على الإنسان فى أن يبدأ بتحرير ذاته دون أن يسمع لها بأن تدنو لتأتى بعد ذلك الفاعلية الإلهية لتتوج ذلك الجهد البشري. وعلى ذلك بدا الخلاص الفيدانتى جامعا بين السعي الإنساني وفاعلية القدرة الإلهية(3) ولكن إذا كان الآتمان الداخلي هو البرهمان ذاته فمن أين ستأتى تلك المعرفة الحدسية، هل من الداخل أم من الخارج؟

تبنى شنكرا ذات التصور البوذي بصدد علاقة الاستنارة بالتحرر، حيث

N.K. Dcvaraga : Hinduisn and Christianity, op. cit.,p. 50. (1)

Ibid: PP. 80- 86. / V.S: IV. 4.8. (2)

(3) طرح راداكرشنا تشبيها لفاعلية الحدس في الخلاص الإنساني بالرجل الأعمى الذي سرعان ما يسترد بصره، بواسطة اللطف الإلهي، ويدرك حقائق الأشياء من حوله. انظر: Radakrishna :o p. cit ., Vol. 2,p. 515

قدم الرؤية الحدسية للحقيقة الأبديه بوصفها الوسيلة التي لا تحقق للإنسان فقط المعرفة المجردة ولكنها أيضاً تحرره من النزعات الفردية الأنانية حتى يتمكن من إدراك توحده مع المطلق الخارجي، ومن ثم إبراز المقولة الأوبانيشادية «ذلك هو أنت»[1].

واللافت أن تلك الرؤية الحدسية لا تتحقق نظير بعض الأعمال التي يقوم بها الفرد أو اجتناب أعمال أخرى، ولكنها تنبثق عن قوى الذات الداخليه، الأتمان، بوصفه الأنا الإلهية القائمة بداخلنا والتي تشكل حقيقتنا الجوهرية. وعلى ذلك فإن التحرر ليس بالشيء الجديد الذي يأتي للروح من الخارج وإنما هو اكتشاف لحقيقة أزلية كامنة بداخلنا، إنه ينبع من أعماقنا، إنه الحقيقة التي تمحو الجهل المعرفي وتكشف عن مجموع العوائق التي تحول دون تحققه.

والحق أن إسناد نشأة الاستنارة الى الأنا الداخلية برجع الى الفرضية الأساسية التي انطلق منها شنكرا في حديثه عن الخلاص وهي التأكيد على أن الأتمان ما هو الا البرهمان ذاته ولكن في اطار مشروط[2] وهذا يعني انتفاء الخلاف بين الأنا والأنت، الذات والموضوع ،فسواء جاءت الاستنارة من الداخل - أي الأتمان الداخلي - أو من الخارج - أي البرهمان الأسمى - فمضمونها واحد، ومصدرها أيضاً واحد .

وعلى الرغم من تأكيد شنكرا على أن توهج المعرفة السامية في ذهن المرء وقلبه يمحو - بالضرورة - كل ذنوبه ويقضي على كل من الكارما والسامسارا إلا أنه عاد وأعلن أن الأعمال التي قد أثمرت بالفعل لن تتلاشى بل سوف تعرض على المرء دورة جديدة ليوفى خلالها ثمار تلك الأعمال، وعندئذ قد يجوز لها أن ترحل بلا عودة – سواء للجسد أو لعالم الظواهر - وللأبد[3].

وليس من شك في أن هذا التصور يؤدي بالضرورة الى رؤية الاستنارة - والتي تعد في ذاتها الخلاص المنشود- على نحو يتسم بالسلبية في مقابل هيمنة

---

(1) أعلى شنكرا من قيمة ذلك النص المقدس إذ أقر بأن من أدرك حقيقة «ذلك هو أنت» لا يعى فقط وجودها الإنساني، إنها أيضاً تحرر من السامسارا ومن ثم ينال الغاية المنشودة. انظر: V.S : II .1.22: - M. Hiriyanna : op., cit .. p.163

(2) V.S: II.3.18

(3) L.D.Barcntt :Brhman - knowledgc, London, 1920 , pp.50- 54.

الكارما والسامسارا. وقد سعى شنكرا للخروج من هذا المأزق بتأكيده على أن الإنسان في هذه الدورة سوف يلتزم فقط بما عليه من ثمار ترتبت على الدورات السابقة دون ان يخضع لسلطة الكارما من جديد، إذ أن فاعلية الأستنارة أدت الى إيقاف سريان الكارما، ومن ثم السامسارا، بالنسبة لسلوكه المقبل[1].

والسؤال الآن : ما هو مصير هذا المستنير إذا ما ارتكب خطأ ما وهو يؤدي هذه الدورة ؟ هل سيخضع لدورة جديدة وهكذا على التوالى، أم سينجو منها بلا عقاب نظراً لأن الاستنارة تقضى على فاعلية الكارما فيما يخص هذا المستنير ؟

من نوافل القول إن شنكرا لم يتناول هذه القضية بإيضاح، إلا أننا نستطيع الجزم بأن نظريته بصدد العمل كواجب لا من أجل رغبة هو إما يدفعنا لافتراض أن مثل هذا الانسان، الذي نال الحقيقة السامية ومع ذلك يخضع لدورة جديدة ليوفى ما عليه من ثمار،سوف يقوم بذلك دون أن ينفعل بما سوف يعانيه أو يمر به من أحداث سواء كانت خيراً ام شراً.

ولعل ما يؤكد هذا التحليل هو رأى شنكرا نفسه بصدد عودة القديسين والحكماء مرة أخرى الى العالم المحسوس من أجل مساندة الآخرين على الرغم من إدراكهم للحقيقة المجردة[2] .

وهذا يعني أن افتراض عودة المتحررين والمستنيرين الى عالم الظواهر أمر غير مستبعد. وكأنه على يقين بقدرة المتحرر على العيش في هذا العالم دون أن يخضع لتأثيره سلباً كان أو إيجابا. وعلى هذا النحو اتخذ الخلاص الفيدانتى بعداً جديداً إذ بدا في ضوء الانسجام الشامل مع الآخرين ومساعدتهم في بلوغ الحقيقة السامية. واللافت حقا أن شنكرا قد تأثر في هذا الصدد بحياة البوذا بالإضافة الى حديث الجيتا عن الخلاص الجماعى وما يتضمنه من مساعدة الآخرين.

---

(1) Heinrich Zimmer: op .cit ., p.445 / V.S:I.1.4.

(2) تضمنت الفيدانتا سوترا العديد من الفقرات التي تكشف عن عودة الأله والزعماء لنفس مكانتهم بعد إدراك الحقيقة. كما أن الروح الفردية المتحركة أيضاً تعود إلى العالم كزائرة وليست كمقيمة. انظر : V.S : I.3.30 -

- radhakrishna: op. cit ., vol..2, p.644.

وتبعاً لذلك كان تجسد كرشنا - كي يكشف لأرجوانا والآخرين عن الطريق الصحيح - خدمة للبشرية[1].

وإضافة الى ما سبق أورد شنكرا تصورا جديدا لعلاقة الإنسان المتحرر بما يصدر عنه من أفعال تستحق الجزاء. فبينما أعلن - سابقا - أن كل إنسان يتحمل وحده مسؤولية أفعاله سواء قبل التحرر أو بعده، نجده يقرر أن الأبناء والأصدقاء وذوى القربى هم من يتحملون عبء تلك الأعمال وليس فاعلها[2]. وكأن اللحظة التي ينال فيها الإنسان تحرره بفعل المعرفة الحدسية هي ذات اللحظة التي تنقطع خلالها علاقته بكل ما صدر عنه خيراً كان أم شراً. وعلى هذا فإن على الأبناء والأقارب الخضوع للكارما والسامسارا نيابة عن الفاعل.

وبالرغم من أن ظاهر تلك النصوص يشير الى روح التعاون والإنسجام بين أفراد الأسرة الواحدة، بل وبين أفراد المجتمع ككل، حيث تشارك فئة في رفع المعاناة عن فئة أخرى، إلا أن باطنها ينطوى على الظلم ومخالفة القانون الأخلاقي الذي يحتم على كل فرد أن يتحمل مسؤولية أفعاله. فلماذا ينال البعض خلاصه الأبدي وينعم بالغبطة الأبدية وفي المقابل يسقط فريق آخر في دورات التناسخ المتكررة بلا أدنى ذنب سوى صلة القرابة التي تربطهم بمن نالوا التحرر، وكأن خلاص إنسان ما يستلزم شقاء آخر نتيجة تحمله ضريبة هذا التحرر الذي لم ينعم به قط .

والحق أن هذا الموقف يؤدي الى نتيجتين على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للنسق الفيدانتى، تتمثل النتيجة الأولى : في أن الإله وحده سيصبح المسؤول والعلة الأولى للسامسارا وليس الفعل الإنساني وهو ما يتناقض مع ما ذكره سابقا عند الحديث عن دور البرهمان في عملية الخلق[3]، حيث تم الربط بين عمليات الخلق المستمر وأعمال البشر تجنبا لشبهة الظلم التي قد تلصق

---

(1) « ..... إننى آتى الى عالم الطبيعة عندما يضيع الحق وتضعف الاستقامة ..... من أجل خلاص الصالحين وتدمير الكافرين ومن أجل الخير والاستقامة جئت هذا العالم وسوف آتى مرات أخرى». Bhag.Gitta : IV .6,7,8.

(2) V.S : III. 3.26,27.

(3) Ibid: II. 2.4,5 / II.3.4

بالبرهمان. في حين أن هذا الطرح الجديد يؤدي الى إبراز سيادة المطلق الإلهي على حساب الإنسان. وهو ما يؤدي الى هيمنة القدرة الإلهية بوصفها المحك الأساسي بين من ينال التحرر وبين من ينال العذاب والألم وبلا سبب.

وتتمثل النتيجة الثابتة في أنه يناقض أراءه السابقة حول تحمل المتحرر مسؤولية أفعاله التي أثمرت، كما يعارض - أيضاً - تلك الأقوال التي ربط خلالها بين المعرفة وتحقيق الخلاص حيث تجلى التحرر خلالها بوصفه تدمير لكل القيود التي تحول بين المرء وسعادته. الأمر الذي يجعل من المتحرر كزهرة اللوتس التي لا تلتصق بها قطرات الماء[1].

واللافت حقا - وهو أمر يسود الفيدانتا سوترا بأكملها - أن يلجأ شنكرا على الدوام - وكلما اراد مواجهة الخصوم، والرد على استناراتهم - الى الاستشهاد بآيات الكتاب المقدس لتدعيم رده حتى ولو كان يعارض في ذلك ما طرحه من قبل؛ الأمر الذي أدى الى وجود العديد من التصورات والتفسيرات المتباينة بجانب بعضها البعض مما جعل مهمة البحث واستخلاص تصور متسق ومتكامل أمراً في غاية الصعوبة .

3- نوعا الخلاص :

انتهى شنكرا الى أن الخلاص يهدف إلى سمو الإنسان بنفسه عن الوجود المتناهي الى الوجود اللامتناهي، ولا شك في أن هذا التصور يقتضي بالضرورة تجاوز الوجود الإنساني لا من أجل اكتشاف الإله وتبين حقيقته ولكن من أجل أن يصبح الإنسان إلها.

بيد أن شنكرا لم يجعل من الزهد والهروب من العالم شرطاً اساسياً لبلوغ هذا الخلاص وإنما أفسح المجال لبلوغ هذه الغاية في غضون هذا العالم المحسوس. ولعل هذا ما أدى الى وصفه بالمصلح نظراً لأنه يدعو الى اعتزال العالم والانطلاق الى الغابة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أكد على أهمية العمل ومساعدة الآخرين في بلوغ الخلاص[2].

(1) Ibid : IV.1.13

(2) والحق أن موقف شنكرا من العالم والعمل هو ما أدى الى اختلاف مضمون الخلاص داخل النسق الفيدانتي، حيث لم يعد الخلاص هو إنكار العالم وإرادة الحياة، بجانب الانتقال الى الغابة في حالة من اللاوعي واللافعل، ولكن بدا الخلاص مع شنكرا أمراً =

وهو أمر لم يعرفه النسق البرهمي من قبل باستثناء ملحمة الجيتا. وعلى هذا النحو قسم الخلاص الى نوعين: النوع الأول:وهو ما عرف بالخلاص المؤقت، وأعنى به جيفاموكتا Jivamukta ،حيث يحقق الإنسان خلاله هذا السمو بينما ما زال مرتبطاً بهذا الإطار المادي والمتمثل في جسده والعالم الفيزيقي الذي يحيا فيه. ويبدو أن المتحرر في تلك المرحلة يحيا ويتصرف كسائر الأشخاص ولكنه لا ينفعل بما يحدث حوله، إذ أنه أحدث نوعاً من القطيعة مع الجانب المادي لهذا العالم حتى يتفادى الوقوع في قبضة الكارما من جديد[1].

ولذا فهو إنسان متحرر بالرغم من أنه في قلب العالم، ولكنه ينتظر الموت، وفناء الجسد، ليصل الى الأبدية والحق أن النسق الفيدانتي لم يع قط ذلك التصور المسيحي الخاص بإمكانية تحقق مملكة الرب، عالم البرهمان - هنا في هذا العالم، ولو كان الأمر كذلك لكان للأخلاق دوراً في حياة الفرد والمجتمع على حد سواء[2].

إلا أن هذا لا يعني ان الخلاص الفيدانتي لا ينطوى على أية سمة أخلاقية، أو أنه ينافي الأخلاق بل يعني أنه خارج نطاق التناول والتقييم الأخلاقي. ومن ثم لا يمكن الجزم - على غرار هيجل - بأن الفكر الهندي - بما هو كذلك - فكر أخلاقي، وإنما علينا أن نعى أن من بلغ التحرر قد بلغ حالة من الوجود لا مجال فيها للحديث عن ما ينبغى أن يكون إذ أنه ارتقى على كل القوانين والقيم الأخلاقية .

وعلى هذا فإن الخلاص الفيدانتي يهدف الى المشاركة في القداسة والبعد عن الألم، وعلى حد تعبير «إيكهارت » «فإن من يعي الواحد الحق يعلو بنفسه على كل ما هو حق، وكل ما هو خير» ومن يفعل ذلك لا يحقق فقط مقولة «الكل في واحد» ولكنه يصبح كل الأشياء إذ أن الواحد، الحق، المتحرر من كل التناقضات، هو الخير الشامل وفيه يتلاشى كل الخير الفردي[3].

=

لا يتحقق الا بخلاص المجموع. فنحن لا نملك السعادة حتى يفوز بها الكل. انظر :-

- P.Nagara ja Rao: op..c it., p.162.

(1) Dasgupta : AHistory of Indian Philososhy .Vo1.1.o p..c it.,p.491.

(2) M.K Venktarama lyer : Advita vedanta. op..c it., p.192.

(3) Rudoll Otto : Mysticism Eastand West , trans. by. Berthe L.Braccy and

=

أمـا ثـاني أنـواع الخـلاص فهـو الخـلاص الأبـدي الثابـت وأعنـى بـه فيدهاموكتا vidha mukta، وهو لا يختلف فقط عن النوع الاول في مجرد تحقيـق الانفصال الفعلي عن الجسد والعالم - عن طريق الموت - إنما أيضاً في أن المتحرر يبلغ خلاله حالة من السكون والطمأنينة التي تتصف بالأبديـة حيـث لا عـودة مرة أخرى لدورات الموت والميلاد المتكررة.

وإذا كان قد لاح أن الخلاص حالة من الطمأنينـة والهـدوء النفسـى فقـد أدى ذلك الى إمكانية الاستمتاع بها هنا وفي العالم الآخر. إذ بدا مؤكداً أن كل من يستطيع التعامل مع الأشـياء المحيطه به - وما تنطوي عليه من تعدد وتناقض - بوصفها محض وهم مع وعيه بالحقيقة المجردة فإنه قد بلغ التحرر.

وتتجلى هيمنة النسق البوذي على نسق شنكرا، خاصة، عند مناقشة نوعي الخلاص إذ لم تكن النيرفانا البوذية تفيد استغراق الجزء في الكل، أو اتحـاد الفـرد بكائن مفارق وإنما تعني وصول الروح الى الهـدوء والاسـترخاء الأبـدي حيـث تفقد وعيها بكل شـيء بما في ذلك ذاتها[1].

وعلى هذا النحو كشف النسق البوذي عن نـوعين مـن النيرفانـا : سـمى النوع الأول «يوباديشيسا» upadhishesa وهو يفيد القضاء عـلى الرغبـة التـي تجتذبنا الى الوجود. ويصل خلالها الفـرد الى مرتبـة القداسـة بيـنما يظـل محتفظـا بالعناصـر الخمسة التي تشكل وجوده المادي .

أما النوع الثاني، فهو أنوباديشـيسا «Anupadhishesa»، وهـو لايتميـز عن النوع الأول سوى في تحقيق الفناء الجسدى لهـؤلاء القدسـيين حيـث تنتقـل أرواحهم الى عالم الخلود[2].

وعلى هذا النحو بدد شنكرا حتمية الارتباط بين الخـلاص والـذهاب الى العالم الآخر أو فناء الجسد. وعلى الرغم مما بـين النـوعين مـن تشـابه يتمثـل في الارتقاء على المتطلبات المادية والاحتياجات الدنيوية والوصول الى مرحلة تسمو على القوانين الأخلاقية والاجتماعية إلا أن المرحلة الثانية بدت أسمى من الأولى حيث يصل المتحرر خلالها الى السـرمدية، بمعنـى أن يكـون مـدركا ومعايشـا

=

Richenda C. Pagne . the Macmillan company . 1932. pp 34.41.

(1) Albert Schweitzer: op., cit., pp.99,100 .

(2) فؤاد محمد شبل : البوذية، دار المعارف بمصـر، القاهرة، ص106، 107.

لمقولة الكل في واحد، وذلك هو أنت .

إن هذا التقسيم الفيدانتى للخلاص يتشابه الى حد كبير مع تقسيم القديس بولس بين ما أسماه النعيم المؤقت والنعيم الدائم. ويمثل النعيم الأول تحقق المملكة الميشانيه التي تضم بداخلها كل من آمن بالمسيح، أما النعيم الثابت فهو يشير إلى تلك المملكة التي يستسلم خلالها الكل لمشيئة الرب ليحكم وحده العالم، وهي مملكة ستحل محل الأولى، إذ يتم خلالها القضاء على كل القوى المعادية للإله. وهكذا فإن هذه المملكة تشكل ما يسمى بعالم الابدية حيث لا يكون هناك مسيح وإله، آتمان وبرهمان، ولكن الرب فقط حيث تتألق مقولة الكل في واحد، أو حسب الصياغة الإ نجيلية «الكل في الكل»[1].

ولما كان الخلاص الفيدانتى لا يقتضي ضرورة الانتقال الى العالم الآخر إذ أن التحول الذي يحدث للمتحرر لا ينطوى على أيه حركة خارجية بقدر ما يجسد ذلك الالهام الإلهي / الحدس الذي ينشأ فجأة، فإن هذا الإلهام قد أفضى الى تدفق الألوهة في هذا العالم عبر هؤلاء المتحررين أنفسهم بوصفهم أرواح مقدسة، جيفا موكتا، قد تجاوزت كل القوانين بما في ذلك الفيدا نفسها[2].

ولكن - وفي ضوء تأثر «شنكرا » بالخلاص الجماعى الذي ورد في الجيتا - هل تم - حقا توظيف هذه الارواح في خلاص الآخرين ؟ بعبارة أخرى، هل مارست هذه الأرواح - وفقاً لمبدأ مساعدة الآخرين - دورا في إنقاذ العالم وتحرره، بوصفها نموذج له[3]؟

وفى الحقيقة - وبالنظر الى مجموع النصوص التي تصور علاقة الروح

(1) العهد الجديد : رسالة بولس الى أهل كورنثوس، الإصحاح الخامس عشر، من عدد 23 - 29 .

(2) M. k.Venklarma lyer: Advita vedanta . op. cit., pp.188-194

(3) اشار راداكرشنا في كتابة الفلسفة الهندية الى أن الأرواح التي بلغت الخلاص بمجهودها الخاص تعمل على تحرير العالم ومن ثم فليس هناك حاجة لتجد مخلصاً، إذ أن كل منها تحول الى مخلص .غير أن هذا التحليل يثير كثيراً من التساؤلات التي عجز راداكرشنا نفسه عن الرد عليها،هذا بجانب أن النصوص ذاتها لا تستطيع استيعاب تلك الشكوك التي ستثار حول موقف البرهمان مما يحدث، اذ سينتهى به الأمر إلى ذات التصور الذي طرحه ارسطو للمحرك الذي لا يتحرك وهو ما يتناقض مع البناء الفيدانتى بأكمله .انظر : Radhakrishna:o p.c it., p.619

الفردية بالبرهمان ومصير الروح الفردية بعد تحقيق الاستنارة - يمكن تفسير ذلك النص الذي يؤكد عودة القديسين والإله الى ذات الوضع في الدورة القادمة للعالم بوصفه رداً إيجابياً على هذا التساؤل؛ إذ أن هؤلاء المتحررين قد تجاوزوا وجودهم البشري بعدما نالوا التحرر وأصبحوا البرهمان ذاته، ومن ثم فقد نالوا الفاعلية الإلهية حيث تحول كل متحرر في ذاته الى مخلص.

ولكن إذا كان الخلاص - حسب تصوير النصوص ذاتها - لايتأتى من عمل ما وإنما هو ظهور مفاجئ للحقيقة - من قبل البرهمان، فهل هذا يعني أن مجموع الأرواح المتحررة سيكون لها من القدرة ما يمكنها من بث هذه المعرفة السامية، أم أنها ستكتفي بدور النصح والإرشاد ؟ وحسب هذا التصوير، كيف سيتحدد دور البرهمان ذاته، هل سيختفي وراء الأرواح المتحررة ؟ أم لأن تلك الأرواح قد تحولت - بعد التحرر - إلى البرهمان ذاته، حيث لم يعد هناك فرق بينهما، سوف تتولى خلاص الآخرين نيابة عنه ؟، خاصة وأن شنكرا كثيرا ما يشير إلى ذلك التماثل الواقع ما بين الأتمان والبرهمان والذي يتجلى عند زوال الجهل، أو على حد تعبير شوبنهاور برفع حجاب المايا ...

والتساؤل الآن : إذا كانت مرحلتى الخلاص تحملان ذات المضمون فما الغرض منهما ... وهل قصد شنكرا بهذا التقسيم إضافة شيء جديد للتمايز الطبقي داخل الهند ؟ أم أن كل مرحلة اختصت بإله يغاير إله المرحلة الأخرى ؟

بادئ ذى بدء لا بد من الإشارة إلى أن مرحلتى الخلاص تشيران إلى ذات المضمون، بمعنى أن الإنسان خلالهما يحقق قدراً من الانفصال عن كل المتعلقات المادية في مقابل قدر من الإتصال بالألوهية المجردة. بيد أن الفرق الوحيد بينهما يتجلى - في المرحلة الأولى - في توجه الإنسان - وفقاً لمبدأ مساعدة الآخرين للعمل من أجل الواجب فقط، بينما تجسد الثانية تحقق النعيم والخلود للأبد[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان التحرر هو البرهمان ذاته، والبرهمان بدوره - وكما بدا عبر النصوص - جوهر لا يختلف في طبيعته مهما كانت الأسباب والمسببات[2] فهذا يعني أن مرحلتى الخلاص لا يتعلقان

(1) من يصل للتحرر يحيا في البرهمان ولا يعود مرة أخرى. Bhag.Gitta : VIII. 28

(2) V.S: III. 4.23.51.52. - ويستشهد شنكرا أثناء تلك النصوص بفقرات من =

بالتقسيم الطبقي للمجتمع الهندي. إذ أن التحرر ذو طبيعة واحدة لا يختلف باختلاف الطبقات التي ينتمي عليها المتحررون.

وبالرغم من استبعاد طبقة «الشودرا» بوصفها طبقة غير مؤهلة لتلقى الخلاص أو المعرفة السامية[1] إلا أن هذا لم يفض إلى طرح تصور مغاير للخلاص يخص تلك الطبقة في حد ذاتها، وإنما اكتفى شنكرا باستبعادها من دائرة المتحررين، تأكيدا على التزامه بحرفية النصوص المقدسة. وهكذا اقتضى استبداد شنكرا حرمان تلك الطبقات حرماناً تاماً من معرفة البرهمان، ومن ثم بلوغ الخلاص، حتى ولو توافر لديهم مبدأ الرغبة في المعرفة. إذ أن على كل إنسان - حسب تصور شنكرا - قبل أن يشرع في تعلم الفيدا القيام بطقس ديني يومي «بانايانا» panayana وهو احتفال لا يؤديه إلا أبناء الطبقات الثلاث الأولى للمجتمع.

وعلى هذا النحو فإن طبقة الشودرا لا تستحق الخلاص نظراً لافتقادها إلى الكفاءة والقدرة، والملاحظ أن القدرة يعني بها تلك الطاقة الروحية التي يكتسبها الفرد داخل الطبقة التي ينتمي إليها وهو ما حرمت منه «الشودرا» منذ البداية.

أما مسألة أن لكل مرحلة إله يغاير إله المرحلة الأخرى فهو أمر مردود إلى تلك الثنائية المزعومة والمنبثقة عن ما أسماه شنكرا بالبرهمان ساجونا والبرهمان نيرجونا. إذ أن تحليل النصوص قد أظهر العديد من الأراء التي تتباين مع بعضها البعض حيث تشير - بعض الفقرات - من جهة إلى أن البرهمان الأسمى والبرهمان الأدنى ما هما إلا ذات الإله ولكن جهلنا بحقيقة الأشياء - وهيمنة المايا علينا - يدفعنا إلى الاعتقاد بوجود إلهين. وعلى هذا النحو تصبح مرحلتي الخلاص - سابقتا الذكر - مجرد مرحلتين متعاقبتين لا بد أن يمر بهما كل من يرغب في السعادة الأبدية.

ولكن سرعان ما تعود النصوص، من جهة ثانية، إلى الإيحاء بقدر من التباين بين هذين الإلهين، خاصة عندما تشير إلى أن البرهمان لحظة الإلهام الإلهي - أي الكشف الحدسي للعباد - يقوم بذلك بوصفه الأسمى لا الأدنى إذ أن الخلاص من طبيعة الأسمى لا الأدنى[2].

=

الأوبانيشاد ليدعم بها حديثه. Kh.up : IV. 1 - Brih.up : III. 6: 8

(1) V.S : I. 3.34, 35, 36, 37, 38

(2) V.S : IV. 4.1

والحقيقة أن مثل هذه النصوص لا تفرق فحسب بين البرهمان الأسمى والبرهمان الأدنى وإنما تفرق أيضاً بين البرهمان وخواصه العينية أو المجردة حيث تعلن أن مصير من أدرك الواحد اللامتناهي يختلف اختلافا كبيراً عن ذلك الذي أدركه عبر خواصه ورموزه، وتأكيدا على ذلك - فقط - احتفظ شنكرا بنوعين للخلاص[1].

ولا تتوقف النصوص عند هذا الحد، بل تتطرف في تباين مواقفها حيث تشير إلى أن من عَبَد المقطع «أوم Aum» وتأمله في جوهره، وأدرك حقيقته، كأنه أدرك البرهمان ذاته[2]. ومن نافل القول، إن هذا المقطع هو أحد الرموز أو التجليات التي عبد خلالها البرهمان على مر التراث البرهمي السابق عليه، بدءاً من نصوص الفيدات المقدسة.

---

(1) هناك من يرى أن تقسيم شنكرا للخلاص لا يرتد إلى مبدأ الشفقة أو ما يسمى بالخلاص الجماعي بقدر ما يشير إلى كيفية إدراك البرهمان ذاته، بمعنى أنه يستحيل إدراك هذا البرهمان الأسمى دفعة واحدة، وإنما على المرء أن يبدأ بإدراك البرهمان في حالته الظاهريه، أي بوصفه القائد المشخص، إذ أن هذا الإدراك من شأنه أن يحقق للمرء قدراً من السعادة هنا في عالم الظواهر كما أنه من جهة أخرى سوف يؤهله للتحرر الكامل أي إدراك البرهمان المفارق. انظر : - Max Muller : op.. cit..p. 164.

إلا أن هذا التحليل سوف ينتهي بنا إلى ذات الثنائية التي نقدها شنكرا عند مناقشة نسق السامكهيا. ويبدو أن هذا التفسير يعد نتيجة طبيعية كمنهج شنكرا نفسه في تحديد ماهية البرهمان. الأمر الذي أدى إلى تباين آراء المحللين حول إمكانية معرفة ذلك الكائن المفارق، والمجرد وانتهوا إلى أن كل ما يمكننا إدراكه هو البرهمان المشخص، أي البرهمان ذو الخواص العينية أما الآخر فإما أنه لا سبيل إلى ادراكه البتة، لأنه ليس وجوداً حقيقيا في ذاته، أو أن إدراكه يمثل مرحلة تالية لإدراك الأدنى. انظر : - Heinrich Zimmer : op. cit..p. 427 - V.S.: IV. 3-16 :

والحق أن هؤلاء الباحثين ارتضوا هذا التقسيم وتلك الثنائية، إذ أنها - وحسب تفسيرهم - تحل أزمة التماثل المطروحة عبر النسق الفيدانتى. بمعنى أن التماثل المنشود سوف يتحقق بين الإنسان والبرهمان المشخص/ الأدنى لا بينه وبين الأسمى، ومن ثم تحل قضية خضوع الروح الفردية - وهي ذات البرهمان الأسمى - للمساواة والكارما. انظر : - V.S: I. 3.13.

(2) Ibid.

إلا أن الصعوبة التي واجهت النسق الفيدانتى بعد هذا التقسيم الثنائى للخلاص قد تبدت في تحديد جوهر الخلاص ذاته. فبينما وظفت الأوبانيشاد مجموع النصوص التي تؤكد على صدور كل الكائنات عن البرهمان وعودتها إليه في النهاية بوصفه المنبع الذي صدرت منه - من أجل تدعيم مسؤوليته تجاه كل ما يحدث في العالم- فقد انتهت، من كل هذا، إلى تدعيم مسؤوليته تجاه كل ما يحدث في العالم، إلى تعريف الخلاص بأنه الفناء التام/ الانصهار في المطلق.

وهكذا بدا الخلاص الأوبانيشادي متسقا مع بنائه الفكري الذي أكد ضرورة وصول الفرد إلى نوع من الوحدة الصوفية التي تتلاشى خلالها كل الفروق التناقضات، بين الذات والموضوع تماما كما تتلاشى مياه الأنهار في المحيط[1].

ولكن، وبالرغم من احتفاظ النسق الفيدانتى بنفس التصور الأوبانيشادي الخاص بتلك الوحدة الصوفية إلا أن هذا لم يؤد إلى القول بالانصهار والتلاشى في ذات المطلق، وإنما الاستمتاع فقط بصحبته في حالة من الوعي الكامل.

لقد سعت الفيدانتا لخلق حالة من التعايش السلمى مع البرهمان يستعيد خلالها الإنسان ألوهيته المفقودة عن طريق تجاوز فرديته، ومحدوديته، التي هي علة شقائه وتعاسته. مع خلق نمط من الحياة يتلائم مع هذا التعايش، أو التجاور، حيث تسمو على كل القوانين والقيم الأخلاقية.

إلا أن هذا التعالى، لا يعني انعدام الوعي والوصول إلى حالة من النشوة الصوفية التي يفقد خلالها الفرد وعيه بذاته وبكل ما حوله، وإنما هو قمة الوعي بحقيقة وجوده والتحول الذي يمر به[2].

إذ أنه لا يعني فحسب أن وجوده الظاهرى مجرد وجود عرضى، مؤقت سرعان ما يتحرر منه، وإنما يعني أيضاً أن هذا التحول - الذي سوف يخضع له - يتمثل في إعادة اكتشاف جوهرة المقدس والنقى، وهو أمر لا يتم إلا عن الوعي الخالص.

وتبعاً لذلك فإن النصوص التي تشير إلى أن المتحرر قد أصبح البرهمان

(1) John B. Noss : op. cit.,p. 230.

(2) Henirich Zimmer : op. cit.,p.

نفسه[1]، ذات الكائن الأسمى، لا تفيد الانصهار بل تعني المشاركة في ذات الكمال الإلهي. ويبدو أن شنكرا قد تأثر في هذا بتفسير البوذا للنيرفانا بوصفها حالة من الهدوء والاسترخاء الأبدي لا علاقة لها بمطلق أو جوهر ثابت يتلاشى فيه الإنسان. هذا بجانب حرص شنكرا على أن يمنح الخلاص نفس خواص البرهمان استنادا إلى تلك النصوص التي توحد بين البرهمان والمعرفة والخلاص[2].

ولما كان البرهمان هو الوعي المحض والنعيم الأبدي، فقد وصف الخلاص بذات الصفتين وهكذا، وخلافا مع الأوبانيشاد، لم يدعم شنكرا مبدأ الفناء التام والعدم من أجل أن يفسح المجال لتجلي وعي الإنسان بذاته وبالمطلق.

وفضلاً عن أنه لم يعلن أن معرفة البرهمان تفضي إلى الخلاص، ومن ثم الوصول إلى النعيم، وإنما أكد على أنه لما كان البرهمان هو الخلاص، فإنه بذلك النعيم الأبدي. وعلى هذا النحو، فأي قول بأننا عند الخلاص نحيا في النعيم لا يقتضي الفناء في المطلق، وإنما يعني أيضاً أننا نحيا مع البرهمان متمتعين بالخلاص وفي نعيم أبدي[3].

وهكذا تذهب الروح الفردية إلى العالم السماوي، عالم البرهمان، لتحيا بصحبة الإله في حالة من الوعي الكامل حيث تحتفظ بشيء من خصوصيتها. وكأن تلك الروح الفردية/ آتمان تلتقي وجهاً لوجه مع البرهمان فتدرك وجودها ووجوده[4].

وعلى هذا تم سلب الفناء والانصهار ليتجلى مبدأ التحول: تحول الفردي

(1) V.S: III. 4.1/ II.3.22.30

(2) Ibid: II. 3.18./ I. 1.4.

(3) Bhag.Gitta: op. cit.,p. 16.

ولعل ما يؤكد صحة هذا التفسير أن الخلاص بمعنى الفناء والتلاشي في الذات الإلهية يتعارض مع رؤية شنكرا للجيفا موكتا التي تحررت في هذا العالم وتعمل على مساعدة الآخرين، إذ أن الخلاص بمعنى الفناء يسقط أمام التأكيد على عودة القديسين والحكماء إلى هذا العالم. وإذا زعم أن الفناء يتحقق في النوع الثاني من الخلاص فهذا يعني وجود تباين بين نوعي الخلاص وهو ما يتعارض مع طرح سابقاً.

(4) RadhaKrishna: op. cit., Vol. 2, pp645- 648.

إلى الإلهي أو على حد تعبير الفكر الغنوصي إعادة ميلاد الفرد كي يعود كما كان قبل السقوط - جزء من جوهر الرب - يحمل ذات الطبيعة المقدسة[1].

وتبعاً لذلك بدا الخلاص الفيدانتى في خروج الأتمان من دائرة الزمن وبلوغ السرمدية في إطار من الوعي التام.

ولم تخرج فلسفة الخلاص عند شوبنهاور عن هذا الإطار باستثناء استبعاده لمقولة الإله بوصفه غاية الخلاص البشري. إذ بدا الخلاص لديه في التحرر من إرادة الحياة، بمعنى أن يعمل الإنسان بمفرده - وهو سلوك لا شأن للإله فيه - على التحرر من مجموع الرغبات التي تسبب له الألم والشقاء عن طريق ممارسة حياة التأمل والزهد.

فخلال التأمل يتحرر الإنسان من الأنا الفردية وشهواتها المتباينة ويتحول إلى مجرد ذات عارفة، وعي خالص، لا علاقة لها بالعالم المحيط بها[2]. إلا أنه قد أدرك أن هذا الخلاص مجرد خلاص وقتي سرعان ما يتلاشى لحظة انفصال الإنسان مرة أخرى عن موضوع التأمل، ولهذا دعى إلى ما يسمى بالخلاص الدائم عن طريق الالتزام بحياة الزهد ومن ثم العمل على إماتة إرادة الحياة داخل الفرد.

ويتحقق الزهد عندما يسمو الإنسان على نزعته الفردية بكل شهواتها بما في ذلك غريزة البقاء، والتي تتجلى خلال عمليات الإنجاب، بوصفها من أكثر الممارسات التي تمارس خلالها إرادة الحياة فاعليتها[3]. إلا أن شوبنهاور لم يسع من وراء هذه الحياة الصارمة الوصول إلى حالة من النعيم والسعادة الأبدية، إذ أن هذه الحياة ذاتها تنطوي على ذلك الصراع المستمر - الذي دائما ما يجد الإنسان نفسه فيه - والمتجدد بين حالة الفناء التي يحققها الزهد وبين إرادة الحياة التي تشده للتفاعل معها. وعلى هذا النحو - وهو هنا يقترب من تفسير البوذا العدمي للنيرفانا[4] - بدا الخلاص المنشود حالة من الهدوء والاسترخاء نتيجة

(1) Henri - charles puech : The Concept of Redemption in Manichaeism, in: «The mystic vision ». op. cit.,p. 288.

(2) سعيد توفيق : مرجع سبق ذكره، من ص 81، 83.

(3) Arthur Schopenhauer : op., cit., Vol. 2,pp. 508, 535.

(4) بالرغم من انتقاد البوذا العنيف لطبقة الكهنة وما تفرضه من ممارسات طقسية صارمة =

القضاء على إرادة الحياة، بالإضافة إلى القضاء على الوجود البشري عن طريق فناء النوع فناءً تاماً.

وأخيراً ... ما هو دور المايا/ الوهم في تحقق الخلاص ؟ بعبارة أخرى، هل وظف شنكرا هذا المفهوم في قضية الخلاص أم اكتفى به في مجال العالم المحسوس ؟

انتهى شنكرا من تحليله لماهية العالم إلى القول بأنه من إبداع الذات الفردية وتمثلها، إذ أنه لا يوجد الا في تلك اللحظات التي يدرك خلالها من جانب الذات ولما كانت الحواس وسيلة لا يعتد بها داخل النسق الفيدانتى فقد أصبح كل ما نقله عن هذا العالم وطبيعته محض أوهام تولدت عن نقص معرفي بالأشياء في ذاتها.

وليس من شك في أن هذا النقص كان السبب المباشر في خضوع الإنسان لكل من الكارما والسامسارا أو ما يرتبط بهما من ألم ومعاناه. وعلى هذا

=

تتمثل في الزهد والتقشف، إلا أنه سار في ركبها عندما أكد على ضرورة التحرر من كل الرغبات الأنانية التي لا تهدأ والتي بدورها تسلمنا من رغبة إلى رغبة، ومن ألم إلى ألم، والسعى نحو حالة من الهدوء والسكون - وتسمو مع كل القيم والقواعد الأخلاقية - لا ترتبط بمكان ما أو فترة زمنية محددة. ورغم ذلك الإرتباط الوثيق بين النيرفانا والبوذا بوصفها مقراً له إلا أنها في ذاتها لا مقر لها. إنها فقط التحرر، ليس بغرض إدراك حقائق الأشياء أو اكتشاف تماثل الأتمان والبرهمان، في اللامكان حيث تتلاشى كل الشروط والحدود. وعلى هذا النحو كانت النيرفانا هي اللامكان، بمعنى أنها اللحظة التي يدرك خلالها القديس العالم بوصفه عملية تحول مستمر لا مجال فيها لما يسمى بسرمدية الروح أو السعادة الأبدية. ولما كان موت البوذا نفسه يعني النيرفانا/ الاندثار التام، فإننا نجده يشير في أكثر من موضع إلى «أن الخلود يكمن في الفناء التام». انظر : - انجيل بوذا : مرجع سبق ذكره، من ص 11، 17.

واللافت أن الخلاف الحقيقي بين البوذا والفيدانتا لا يكمن فقط في ارتباط الخلاص الفيدانتى بوجود المطلق وبتصور لعالم يغاير عالمنا هذا، ولكن أيضاً في تعريف الفيدانتا للخلاص بأنه الوعي المحض بينما أكد البوذا على أن التحرر من العقل والوعي - بوصفهما مصدر كل شقاق وتعارض - أساس الوصول إلى العدم/ النيرفانا.

- Guna Pala Piyasena Malalasekera: Some Aspects of Reality as Taught by Thervada Buddhism, in: The indian mind, edit by. charles Moore, East - westcenterpress, 1967, pp. 84- 91,107-110.

أصبح لزاماً على كل فرد أن يحرر نفسه من ذلك الجهل المعرفي كي يتحرر بالتبعية من الكارما والسامسارا ومن ثم ينال خلاصه الأبدي.

ونظراً لتمسك شنكرا بالنص الأوبانيشادي «ذلك هو أنت» والذي يعني - حسب تصوره - أننا متحررون بالفطرة/ بطبيعتنا لأننا في الحقيقة لسنا سوى البرهمان ذاته، والبرهمان لا يعاني، فقد أدى ذلك إلى سلب العبودية كحقيقة واقعة بحيث أصبح الوهم هو السبب المباشر في اعتقادنا بالمعاناة وبضرورة التحرر(1).

وهكذا يسعى الجميع للخلاص مما هو ليس حقيقة على الإطلاق. والحق أن تضارب آراء شنكرا، وجمعه بين المتناقضات، كان من أهم الأسباب التي أفضت إلى مثل تلك التساؤلات والتفسيرات التي دفعت البعض لتصور الأمر برمته على أنه محض خيال. ولاشك أن مثل هذا الرأى من شأنه أن يهدم فلسفة الخلاص بأكملها ليس عند شنكرا وحده، ولكن عند كل المذاهب التي جمعت بين الوهم والخلاص.

والحقيقة أن الصعوبة في تحديد ما إذا كان هذا الأمر هو ما قصده شنكرا أم لا يرتد إلى اشاراته المتكررة بصدد الروح الفردية التي تعانى العبودية بسبب شخصيتها الفردية التي تحجب عنها الأتمان. وعليه فإن العبودية ليست حقيقة وإنما ظهور خادع تتصور الروح الفردية نفسها في ظله(2).

ومن جهة أخرى فقد أكد شنكرا على أن الوهم الذي يوسم به العالم لا يعني العدم التام أو اللاوجود وإنما هو كذلك بالنسبة إلى الواحد اللامتناهي. إذ أن العالم لم يعد - في هذا النسق - هو تجلى البرهمان - وإنما أصبح ينتمي إلى مستوى وجودى أدنى، بمعنى أنه لا يستمتع بنفس المكانة الوجودية التي يشغلها المطلق.

وهكذا فإن اللحظة التي يدرك فيها المطلق هي ذاتها اللحظة التي

(1) ذهب كثير من الباحثين إلى أن شنكرا يتفق مع مذهب السامكيها في القول بأن عبودية الإنسان المزعومة ليست حقيقة وإنما مجرد ظهور خادع يرتد إلى مبدأ المايا. انظر :-
N.K. Devaraja : Hinduism and Christianity, op. cit., pp. 23,24

(2) وفي هذا أشار مذهب الميامسا إلى أن عبودية الفرد تستمر طالما استمرت حياة المادية، فالعبودية رهن اتصال الذات بالجسد، انظر :-
-Nikum Javihari Banerya : Spirt of Indian philosophy, op.c it.,p. 334.

يكتشف المرء خلالها حقيقة هذا العالم وموجوداته حيث أنه استغنى برؤية المطلق عن سائر الأشياء، أي إن رؤية الحق حجبت كل الأشياء وجعلتها وهما.

وهذا يعني أن سمة الوهم التي وسم بها عالم الظواهر لا تفيد أنه غير موجود البتة وإلا لوصلنا إلى نتيجة مفادها أن النسق بأكمله عبث : فإذا كان العالم حقا لا وجود له فهذا يعني أننا لا نعاني بل نتوهم ذلك، وطالما الأمر كذلك فلا مجال للسعي نحو الخلاص وهو ما يؤدي إلى هدم الفكر الهندي بأكمله.

إلا أن سمة الوهم التي يعيها المتحرر - عندما يصل إلى إدراك المطلق في ذاته - ترجع إلى ذلك النص الذي يجمع ما بين إدراك البرهمان وإلغاء الثنائية، بمعنى أنه بمجرد إدراك البرهمان تتلاشى كل الموجودات، بل إن كل شيء يصبح هو البرهمان[1].

وبعبارة أخرى عندما يصل الإنسان إلى إطلاق سمة الوهم على العالم بموجوداته المتنوعة فإن ذلك - في الحقيقة - يعد تجسيداً لفنائه عن النفس والعالم فناءً يصل إلى مطلق التوحيد. وهكذا، وفي إطار التصوف الهندي، يتجلى الفناء عبر العديد من المقولات منها «الكل في واحد»؛ «ذلك هو أنت»، وهي لا تعني مجرد اختفاء الموجودات بل أيضاً تجلى الواحد بوصفه الكل، أو على حد تعبير إيكهارت التوحد مع الله من خلال مقولتى «الكل هو الواحد»، و «الواحد في الكل»(2). إذ أن اللحظة التي يدرك فيها الواحد ويتم الفناء فيه، والاستغناء به عن كل شيء، تختفى الكثرة وتتلاشى المتناقضات ولا يتجلى إلا الواحد الحق.

وهذا التوحيد لا يؤدي فقط إلى مجرد انصهار الموجودات مع الكل ولكن أيضاً تطابق المدرِك مع المدرَك فيرى الأشياء من خلال الله. وتبعاً لذلك فإن تفسير وهمية العالم، في ضوء البناء النسقى للمذهب ككل، يكشف عن نوع من الفناء الصوفى يسعى لتجاوز كل ما هو طبيعي من أجل السعادة، ومن أجل أن يصبح الإنسان أبدى مع الأبدي. وينعم مع النعيم.

(1) Brihad. up : II. 4.14.

(2) Rudolf otto : Mysticism East and West, op. cit.,p. 64.

الباب الخامس

فلسفة الخـلاص

الفصــــل الأول

الخلاص، ماهيته وبنيته

1- الماهية :

ما من شك أن كلمة الخلاص تعد من المفاهيم الرئيسية داخل الكتب المقدسة، ولعل ذلك يرجع إلى شدة ارتباطها بل والتصاقها بالعقيدتين اليهودية والمسيحية إلى الحد الذي لا يمكن معه التحدث عن هذا المفهوم إلا بالإشارة إلى هاتين العقيدتين.

غير أن دراسة تاريخ الأديان، وحضارات الشرق القديم بشقيه، تكشف عن وجود ذات المفهوم الذي لعب دوراً رئيسياً في تاريخ الفكر الإنساني دينياً وفلسفياً. تكشف دراستنا لماهية الخلاص عن وجود تيارين، أو معنيين[1]، لذات المفهوم.

أولاً: المعنى الفلسفي :

وهو ما تبناه مجموعة من الفلاسفة الذين سعوا لإظهار سلطان الإنسان وعظمته بدلا من التركيز على فساد البشرية وشقائها. فالإنسان رغم أنه يحمل عبء جسده إلا أنه يعلو عن سائر الكائنات بما يملك من عقل/ نفس، ومن ثم

---

(1) أشار «لالاند» إلى أن كلمة الخلاص Salut تنطوي على معنيين، أحدهما مستخدم في اللسان اللاهوتي والآخر مستخدم لدى الفلاسفة. أما اللاهوتي : فهو يفيد عملية الإنقاذ من حالة الخطيئة والألم التي يولد فيها الإنسان وهي الفكرة التي تتمحور حولها كل من المسيحية والبوذية. وهو المعنى الذي يقتضي ضرورة وجود المخلص وإلا سيكون العذاب الأبدي.

أما الفلسفي : فهو يشير إلى السعادة الخالدة أو الخير المنشود. والحق فإن هذا المعنى متداخل مع ما يسميه الوعي الديني «الخلاص» حيث أنه يتضمن الأقتناع بأن تحقق الولادة الجديدة تقتضي معونة القوة أو الحقيقة التي نتحد بها مباشرة. انظر :

- موسوعة لالاند الفلسفية : تعريب خليل أحمد خليل، الجزء الثالث، منشورات عويدات، بيروت 1996،ص 1236، 1237.

فهو ينتمي إلى عالم الروح إلى جانب انتمائه إلى عالم المادة. غير أن امتلاك العقل يعني أن للإنسان حرية إرادة تيسر له التفكير في مجموعة من الأهداف الأخلاقية والآمال التي تقتضى منه أن ينظم رغباته ويهيمن على انفعالاته لا من أجل «أن نصبح أسياداً على أهوائنا»[1] كما قال ديكارت فحسب بل كي ننافس الآلهة في السعادة[2].

وليس من شك في أنه حينما يرجئ الإنسان إشباع بعض رغباته، أو يعمل على إشباعها على أمد طويل، وحينما يحاول التعرف على الظروف التي يمكن أن تكفل له تحقيق تلك الرغبات، فإنه عندئذ يدرك أن السعادة هي الخير الأقصى.

فبينما ذهب بعض الفلاسفة اليونان إلى القول بأن السعادة هي الخير الأسمى للإنسان فإنهم قد عنوا بذلك أنها الغاية التي تعلو على سائر الغايات البشرية عقلية كانت أو حسية؛ إذ أن من طبيعة السعادة - حسبما يروا - أن تكون غاية في ذاتها.

فلقد ذهب أفلاطون[3] إلى أن الخير الأقصى هو السعادة التي اقترنت لديه بفضيلة العدالة وما يترتب عليها من تحرير النفس من شهوة الغضب والانفعال بوصفهما أعظم المفاسد التي تؤدى إلى عذاب المرء وشقائه. فالعادل قد تصيبه المحن وتخلو حياته من المتع ومع ذلك يظل سعيداً راضياً لأنه يعلم أن سعادته في التشبه بالإله العادل.

وهكذا أصبحت السعادة في التحرر من هذه الحياة الدنيا وممارسة حياة التأمل كي نشارك في حياة المثل.

وقد سار ارسطو في ذات الاتجاه عندما باعد بين السعادة.. الخلاص والرغبات الدنيا بما لها من طابع نفعى تخرج الإنسان عن دائرة النظر العقلى المجرد الذي يتميز به بوصفه كائنا مفكراً. وعليه كانت مزاولة التأمل هي أكمل

---

(1) Decartes : The Passions of Soul, Article (L), Parl 3.

نقلا عن: فرانكلين - ل - باومر : الفكر الأوروبي الحديث، القرن السابع عشر، ترجمة د/ أحمد حمدى محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة 1987، ص 106.

(2) ديكارت : مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى / مراجعة وتقديم د/ محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985، ص 222، 223 .

(3) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والنشر، القاهرة ص 96-99 .

حالات الوجود الإنساني؛ إذ أنها ترقى بنا إلى مستوى الألوهية بل وتحقق لنا ذات السعادة الإلهية[1].

فإذا كانت حياة الآلهة هي أسعد حياة نظراً لأنها حياة فكر محض وتأمل خالص، فإن الإنسان بدوره ينال السعادة ويتحرر من اللذات، والخيرات الجزئية الزائلة بمقدار مزاولته لحياة التأمل والنظر العقلي. ومن هنا ربط أرسطو بين السعادة.. الخلاص والفضيلة خاصة فضيلة الحكمة باعتبارها الفضيلة الوحيدة التي تحقق كمال الإنسان، إذ يعلو خلالها على وجوده المادي ويحقق وجوداً إلهيا ينعم خلاله بالسعادة الخالدة.

وتتجلى دعوة ديكارت إلى تطبيق المنهج العقلي على نحو كبير في فلسفة اسبينوزا، فبينما أكد ديكارت على أن العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، يظهر العقل عند اسبينوزا بوصفه النور الفطري الذي يحررنا من هيمنه الأوهام والمخارف ويكون خيرنا الأقصى.. سعادتنا في كماله. وعلى ذلك يتحقق الخلاص بالامتناع عن المخاوف، وعلى رأسها الخوف من الموت، والاهتداء بنور العقل في قهر انفعالات النفس والتحقق بالفضيلة[2].

وهكذا رفع اسبينوزا من شأن العقل الإنساني - الإنسان العقلي - من خلال تأكيده على أن الإنسان المتحرر.. السعيد هو الإنسان الحكيم، الفيلسوف، الذي يمارس التأمل الفلسفي من أجل الوصول إلى أسمى سلام ممكن مع العقل.

وبالرغم من أنه جعل الإنسان جزءاً من الطبيعة إلا أنه أكد على مشاركته في الجوهر الإلهي. ومن ثم فإن العقل الإنساني الذي هو جزء من العقل اللامتناهي للإله لا يتيح للإنسان التأمل والحصول على معرفة الحقائق الأبدية فحسب وإنما به يتحرر وينال السعادة الخالدة[3]. فعندما يصل العقل الذي هو

---

(1) د/ توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979، ص 98-90.

(2) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د/ إمام عبد الفتاح، عالم المعرفة، الكويت 1984، ص 131.

(3) فرانكلين - ل - باومر : الفكر الأوروبي الحديث، القرن السابع عشر، سبق ذكره، ص 106، 107.

جزء من سمة التفكير عند الرب - إلى المعرفة السامية التي تعتمد على معرفة الله وحبه، فإنه بذلك يكون قد حقق توحده مع الرب.

ذلك التوحد الذي وصفه اسبينوزا بأنه «الحب العقلي لله»[1] أي السعادة. وعليه بدا الخلاص في السعادة القائمة على الحب المتبادل بين الإله والإنسان، إذ أنه ليس الإنسان وحده الذي يحب الله ولكن «بقدر ما يحب الرب ذاته يحب الإنسان»[2]. وعلى هذا، فإننا لا ننال السعادة بوصفها غاية السلوك البشري بالشعائر الدينية والطقوس، ولكن بتخليص العقل من كافة الانفعالات والمخاوف التي تؤرقه وبلوغ المعرفة الكاملة التي هي النعيم الأبدي.

وإذا كان اسبينوزا رفع من شأن الجانب العقلي للإنسان للحد الذي وحد فيه بين العقل والسعادة.. الخلاص، حيث بدت الأخيرة لديه في الحب العقلي المنزه لله. فإن كانط - وعلى نحو مماثل - قدم لنا مذهبا في السعادة العقلية. إذ بدت السعادة لديه في تحقيق الكمال الأخلاقي المبنى على العقل العملي، ذلك الكمال الذي يقتضي - دون خوف أو رهبة - توقيراً منزهاً للقانون الأخلاقي، وعندما يتحقق ذلك تنكشف لنا الحقائق الأبدية وننال الخير الأقصى[3].

ومع أن كانط لم يسقط العناية الإلهية من نسقه إلا أنه رد الكمال الأخلاقي إلى قوى الإنسان الخاصة، نظراً لأن السلوك الخلقي لا يعزى لإرادة خارجية أيا كانت[4]. ومن هنا جاءت دعوته لتأسيس الأخلاق على الانسجام التام بين الفضيلة والسعادة بوصفها الهدف الأسمى للعالم، وبالتالي يكون الإنسان من حيث هو موجود خلقي غاية الكون والإله.

وتجلت السعادة الكانطية.. الخلاص في التجرد من الدوافع الخارجية المنبثقة عن حب الذات والتي تؤدى إلى تزييف الحكم الأخلاقي ومن ثم تدفع الإنسان إلى مخالفة القانون الأخلاقي - الكامن بداخله - لصالح تلك الدوافع

(1) د/ حسن حنفي : قضايا معاصرة، جـ2 دار الفكر العربي، القاهرة 197، ص 62.
(2) جاك شورون، مرجع سبق ذكره، ص 137.
(3) د/ حسن حنفي : سبق ذكره، جـ2، ص 159 - 162.
(4) د/ عبد الرحمن بدوى : فلسفة الدين والتربية عند كنت، المؤسسة العربية للنشر، بيروت 1980 ص 49.

اللاعقلانية وعندئذ يصير شريراً وشقياً[1]. ولهذا تتحدد آلية النجاة عند كانط في هيمنة القانون الأخلاقي على الفعل الإنساني من أجل الخير الأسمى المتمثل في تطابق السعادة والفضيلة.

وبطبيعة الحال أصبح الخلود في هذا النسق مجرد شرط للالتزام والحفاظ على استمرارية الفاعلية الأخلاقية. بمعنى أنه بالرغم من تأكيده على أن الخلود إحدى المسلمات الرئيسية للعقل العملي إلا أنه - فيما بعد - جعله رهن ممارسة الفعل الأخلاقي. ولكن لا يشعر الإنسان بقهر الالتزام بالقانون الأخلاقي أو يمتلئ بالخوف والرهبة من ذلك القانون الذي فرضه الله، أكد كانط على حرية الإنسان النابعة من أنه ملتزم بقانون هو مصدره. وكأن غاية كانط الدعوة إلى إيمان ديني قائم على القوانين الأخلاقية المنسجمة مع العقل والنابعة من الذات الإنسانية.

بيد أن الانسجام المنشود - وتحقق الكمال الأخلاقي - بدا أمرا مستحيلا في هذا العالم. إذ أنه بدا واضحا مدى معاناة الإنسان الفاضل وشقائه. فالسعادة والفضيلة لا تتطابقان في هذه الحياة في حين أن العقل يقتضي ضرورة تطابقهما، ومن هنا فإنه يتعين أن تكون هناك فترة لا متناهية، حياة أخرى لتحقق هذا التطابق[2].

ولعلنا نلاحظ مدى التباين بين التصور الكانطى السابق والتصور الهندي الخاص بمفهوم الدورات الحياتية التي يخضع لها الإنسان حتى ينال السعادة. فقد ربط كانط تصوره للإنسجام المنشود بالخلود، إذ بدا الخير الأسمى أمر ممكن عمليا فحسب إذا أفترضنا خلود النفس[3]. وعليه بدا الخلود البديل الشرعى لقصر الحياة التي قد تنتهى دون أن يتحقق الإنسجام، ويصبح الفاضل هو السعيد، وينال الفاسد ما يستحق من شقاء .

ويتضح مما سبق أن السعادة.. الخلاص المنشود يعتمد من جهة على الجهد الإنساني في تحقيق الفضيلة ومن جهة ثانية يقتضي وجود الحارس الأخلاقي، الضامن، لضمان تحقق الارتباط التام بين الفضيلة والسعادة. وهكذا وبالرغم من إيمانه بطبيعة الإنسان الأخلاقية - استناداً إلى الاستعداد الأصيل

---

(1) د/ توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، سبق ذكره ص 408 - 415.

(2) جاك شورون : الموت في الفكر الغربي، ص 154، 185.

(3) المصدر السابق، ص 158، 160

لديه لفعل الخير - إلا أن تحقق الأمل المنشود اقتضى وجود الإله العادل، المنقذ، والمسؤول عن تحقق المواءمة المنشودة.

وبهذا الشكل تجلى التدخل الإلهي لإتمام عملية الخلاص ولتتويج الكمال الذي حصل عليه الإنسان بأفعاله المطابقة للواجب الأخلاقي. ولعلنا نلاحظ أن هذا التعاون بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية من أجل تحقيق الخلاص المنشود هو غاية النسق البرهمي ومنتهاه.

وهكذا تجلت ماهية الخلاص في بلوغ السعادة الخالدة والناجمة عن استعادة الروح لوعيها وعودتها إلى ذاتها من خلال الارتقاء والتطور حتى تصل إلى الحقيقة العليا، الحب المنزه لله، الاتحاد المباشر والكلي بين الإنسان وربه.

ثانياً : المعنى الديني :

وهو المعنى المستخدم في تاريخ الأديان - سواء كانت السابقة على ظهور المسيحية أو تالية لها - حيث كانت الفكرة ولا تزال - تفيد إنقاذ المرء من خطر يكاد يكون خطراً مميتاً"[1]. ولقد أدى هذا التفسير إلى الإيمان بأن الهدف الأول للدين هو تحقيق رفاهية الإنسان المتمثلة في خلاصة من كل ما يعوق صلاحه الروحي ويسبب له الشقاء والألم. ولا شك أن الخلاص على هذا النحو ارتبط بامكانية استراد الجنة المفقوده حالة النعيم الأولى، أو خلق جديد في المستقبل البعيد[2].

واللافت أن هذا الاتجاه وإن كان لا ينكر المكانة الخاصة للإنسان في الكون أخلاقياً ودينياً، استناداً إلى قصص الخلق التي تؤكد على أن الإنسان مصنوع على صورة الله بوصفه خليفة له على الأرض، إلا أنه يراه شقيا بغير إله فهو دوماً في حاجة يائسة إلى العون الإلهي لكى يهبه النعيم الأبدي. ومن ثم بدت رحمة الله بوصفها المقوم الأساسي في خلاص الإنسان.

ولعل ذلك يرجع إلى ارتباط المفهوم في كثير من الأديان بفكرة الخطيئة، الشر الذي يملأ العالم والإنسان، التي تؤدى إلى اضطراب النظام الإلهي بأكمله بوصفها تمرد وعصيان على الله. فحين يتمرد الإنسان ضد الإرادة الإلهية، وينتهك القانون الأبدي، فإنما يعارض في داخله ويهدم الغاية التي استهدفها الله

(1) لالاند : سبق ذكره، ص 1237.

(2) The Encyclopaedia of Religion, op. cit., P. 229.

من خلقه[1] ومن ثم يحرم نفسه من النهاية الوحيدة التي يمكن أن يجد خلالها السعادة الأبدية الغبطة الإلهية.

والغريب أنه حتى المذاهب الدينية التي لا تسلم على نحو واضح بالخطيئة الأصلية وتستبدلها بالشر الأخلاقي، أو تردها إلى الجهل أو الضعف المعرفي فإنها هي الأخرى تكشف عن ذات التمرد الذي يقوم به الإنسان تجاه المشيئة الإلهية والذي يؤدي إلى حدوث قطيعة مع الله يفقد خلالها مكانته ويحكم على نفسه بالبؤس والشقاء. إذ أن الخطيئة لم تحطم قدرة الإنسان على حب الله وطاعته فحسب ولكنها انتزعت ذلك الحب تماما وحولت اهتمامه إلى ذاته عندما اعتقد أنه قادر على تحقيق الانفصال والاعتماد على نفسه وعندئذ اهتم بكل ما هو مؤقت وزائل .

على أية حال سواء كانت الخطيئة خرقاً لأعمال الإله - كما هو الحال في الدين المسيحي - أو مجرد فعل يتنافى مع القانون الأخلاقي، أو خلل في النسق المعرفي، فالنتيجة واحدة وهي التأكيد على معاناه الإنسان التي ينبغي التحرر منها. إلا أنه لم يعد في مقدرة الإنسان - بعد الخطيئة - الاكتفاء بفضيلته الخاصة واستقامته في إعادة الانسجام مع الإرادة الإلهية إلا بعفو من الله، حيث لا أمل له في استعادة وضعه السابق قبل الخطيئة إلا بتدخل من قبل الإله لتحقيق الخلاص المنشود.

وهكذا تجلى الخلاص - في هذا الإطار الديني - بوصفه تاريخ لتلك المحاولات التي لا يمل الله عن منحها للإنسان من أجل انتزاعه من براثن الخطيئة وإعادته إلى الغاية التي خلق من أجلها[2] فالإنسان لم يخلق إلا لكي يشارك في حياة الحكمة التي هي عبارة عن تأمل كمال الخالق وجمال أعماله. فالخير الأعظم للإنسان ليس في خضوع الحواس خضوعاً تاما للعقل - كما أكد الفلاسفة ذلك - ولكن في خضوع العقل للإله بحيث تتجه حياتنا كلها للاقتراب من الله لأنه سعادتنا الأبدية. وعليه فحينما نسعى إلى الخير الأقصى.. الى السعادة الأبدية ننزع في الحقيقة إلى الله.

---

(1) إتين جلسون : روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة : د/ إمام عبد الفتاح إمام، ط 3، مدبولي، القاهرة 1996، ص 391 .

(2) معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق ش م م، ط 2، بيروت 1986 ص 312.

غير أن الحديث عن بلوغ السعادة ومشاركة الإنسان في الغبطة الإلهية يقتضي وجود إرادة حرة تمكنه من اختيار هذه السعادة والرغبة فيها. إذ يستحيل مطالبة الإنسان بالسعي نحو سعادته - حتى ولو كان التحقق الفعلي لها لا يتم إلا بالعون الإلهي - بدون أن تكون له الحرية كي يريد ما يسعى اليه، فالإله لن يحقق النجاه إلا لمن يظهر استقامته ورغبته في التقرب اليه. فإذا كانت رحمه الله هي الفيصل في خلاص الإنسان، وهذه الرحمة الإلهية قاصرة على من رضى الله عنهم فإن هذا الرضى - مما لا شك فيه - وليد السعي الإنساني للتصالح مع الله من خلال الإيمان به وبقدرته بجانب فعل التوبة والتكفير عن خطيئته.

فإذا كانت عظمة الإنسان تكمن - كما أشرنا سابقاً - في أنه خلق على صورة الله وعلى مثاله، فهو معرض لأن يفقد تلك العظمة عندما يسيء استخدام إرادته ويسعى للاستقلال بنفسه بعيدا عن الله وعندئذ تحدث الخطيئة ويسقط الإنسان، غير أن هذا السقوط لا يعني أنه فقد ذلك الشبة الإلهي المطبوع في اعماقه ولكنه أصبح محتجباً عنه فلا يراه ولا يعي وجوده. وهكذا يبدو بؤس الإنسان وشقائه عبر جروح النفس المعذبة نظراً لبعدها عن طبيعتها الحقة بجانب تلك الألام التي يعاني منها الجسد الذي تصاحبه هذه النفس.

ومهما كان من أمر الحلول التي طرحت لحل الأزمة فقد بدا واضحا أن على النفس أولاً أن تريد الصلاح والاستقامة، والعودة إلى الله بوصفه المنبع الذي صدرت عنه وذلك من خلال مجموع التكاليف والعبادات التي يتضمنها كل دين.

بيد أن الأمر في كثير من الأحيان لا يسير بهذه البساطة حيث ظهرت بعض الأفكار التي - ترتد إلى ما قبل ظهور المسيحية - أكدت على أن النفس لن تستطيع أن تحقق الرده بنفسها. فهي قد تستطيع أن تتأمل ذاتها وتدرك خطيئتها ولكنها لن تستطيع أن تدرك ذاتها الحقة - أي الله - بطرقها الطبيعية، وهو ما أشارت إليه الاتجاهات الصوفية بمجال اللطف الإلهي / النعمة. فعندما تسعى النفس لمعرفة ذاتها فإن كل ما يحدث في الواقع أنها تتفتح لتلقى الإشراق الإلهي / الإلهام الذي يحقق لها النجاة والخلاص المنشود.

ويتعارض هذا التصور مع تصور الفلاسفة لمعنى الخلاص والوسائل المؤدية إليه خاصة عندما أكدوا على ضرورة معرفة الذات العميقة للإنسان بوصفها ضرورية ضرورة مطلقة. إذ أن وعيها بذاتها سوف يجعلها تشعر

بوجودها الحق والذي يقبع خلف أوهام الحس التي تحجب عنها طبيعتها الخاصة؛ وعندئذ تستطيع تخليص نفسها من هذه الأوهام.

أما الخلاص في هذا الإطار الديني فقد أصبح رهن التدخل الإلهي أو الإشراق الإلهي على الإنسان. وهكذا تجلت الشعائر الدينية والقرابين، وممارسة الفضائل الأخلاقية، وغيرها من أفعال التوبة، مجرد وسائل تمهيدية يتم بها إعداد المرء لتلقى الإلهام، النور الإلهي والذي يكشف له عن الحقائق التي لم يكن باستطاعته معرفتها بطرقه العادية.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذا الإشراق الإلهي / النعمة قد اختلف من دين إلى آخر. ففي بعض الأديان تجلى هذا التدخل بوصفه إكمال لعملية الخلاص التي قد بدءها الإنسان بالفعل من خلال عمليات الإعداد والتهذيب المستمر التي يخضع لهما.

وغالباً ما تضمنت عمليات الأعداد هذه دعوة قوية للزهد في العالم المحسوس والتركيز على العالم الآخر، العالم الروحى، بوصفه غاية الإنسان ومنتهاه. والواقع أن الكثير من أديان الخلاص - خاصة أديان الشرق - قد أقامت دعوتها في تحقيق الرده إلى الله على ضرورة سلب إرادة الحياة ونفى العالم من أجل أن يتفرغ الإنسان - على نحو كامل - لهدفه الأسمى وهو الخلاص من هذا الشقاء والاتحاد بالإله وهذا هو ما حققته الفلسفة الهندية.

أما المعنى الثاني للإشراق فقد تجلى بوصفه العنصر الأساسي ليس فحسب في تحقيق الخلاص المنشود وإنما أيضاً بوصفه الضوء الذي نعرف به حقائق الأشياء ونعني به وجود الله بوصفه الفادى والمخلص. فنحن لا نعرف الله إلا من خلال الله ذاته أو بلغة بسكال: «إننا لا نستطيع أن نعرف الله حقا إلا إذا عرفنا خطيئتنا، وبدون الوسيط (المسيح) الذي بشر به والذي جاء يستحيل إثبات الله»[1].

وعلى ذلك فنحن لا ننال الخلاص وفقاً لأعمالنا وسعينا لاكتشاف طبيعتنا الأصلية التي تهيء لنا السبيل للسعادة وإنما نخلص عن طريق النعمة التي يكشف لنا الإله بها عن ذاته ويحقق لنا النجاه. وقد كانت الديانتين اليهودية

---

(1) جيمس كولينز : الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب القاهرة 1973، ص 462.

والمسيحية خير تمثيل لهذا التصور الذي لم ينكر فقط قدرة الإنسان على تحقيق خلاصة وإنما أيضاً قدرته على الاستدلال أو القيام بالاختيار الحر.

إذ أنه بعد الخطيئة لم يعد للإنسان قدرة على استخدام إرادته فيما يخص خلاصة، لقد فسدت طبيعته بأكملها ولا نجاة له إلا بتلك النعمة/ العون الإلهي والذي يعطى بلا سبب[1].

وهكذا تم القضاء على الفاعلية الإنسانية لصالح النسق الإلهي.

واتساقا مع هذه الروح المسيحية قدم لنا أوغسطين هذه النعمة بوصفها القدرة الإلهية الشاملة التي تستطيع أن تمحو آثار الخطيئة بكل ما تتضمنه من شقاء وبؤس، كما أنها تمنح الإنسان الحياة السعيدة التي يسعى اليها «ليس لنا منقذ سوى نعمتك بيسوع المسيح فادينا، ابنك المساوي لك في الأزلية... بموته محا صك الشجب ضدنا»[2].

ولا يندرج الخلاص على هذا النحو في إطار ممارسة فضيلة ما أو في الإلتزام ببعض الأعمال الخيرة فحسب، وإنما - كما قال توما الأكوينى[3] - هو شيء أسمى من الإنسان لذا فهو دوماً في حاجة إلى رحمة الله اللامتناهية تلك الرحمة التي وهبت له بمقتضى العفو الإلهي. فالإنسان بفعل الخطيئة مصيره إلى الشقاء ما لم تحرره منها النعمة الإلهية والتي وظفها بسكال بمعنى المحبة الممثلة في تجسد المسيح.

فعلى النقيض من ديكارت أعلى بسكال من شأن المحبة وجعلها أسمى من العقل، فهي تفوق كل من العقل والحس وتسمو عليهما سمواً لا متناهياً نظراً لأنها تستطيع ما لا يستطيعه العقل[4].

إنها القوة الهائلة التي وهبها الله للإنسان بمقتضى العفو الإلهي لتنجيه من الخطيئة وتعده للسعادة / النعيم الأبدي. وعلى هذا النحو حدد بسكال

(1) د/ علي زيعور : أوغسطينوس، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرا، بيروت 1983، ص 204.

(2) القديس أوغسطينوس : الاعترافات، تعريب الخورى يوسف العلم، مراجعة الأب لويس برسوم، ط 2، المعهد الاكليريكى الفرنسيسكانى الشرقي. مصر، القاهرة، الكتاب السابع، الفصل العاشر، ص 129.

(3) N.K Devaraja : Hinduism and Christianity, op. cit., P. 87.

(4) جاك شورون : مرجع سبق ذكره، ص 129 - 130.

سمات الإله بما يتناسب مع تصوره لهذه المحبة قائلاً : «إن إله إبراهيم - إسحاق ويعقوب، إن إله المسيحيين إله محبة وعزاء، يملأ قلوب خاصته، يشعرهم بشقائهم وبرحمته اللامتناهية، يتحد بهم في قراره أنفسهم ويجعلها تفيض تواضعاً وفرحاً وحباً»[1].

ومن هذه الزاوية بدت المحبة بوصفها العصا السحرية التي إن آمن بها الإنسان أخرجته من محدوديته وأنانيته بل وساعدته على تطوير ذاته ورفع مكانته لما كان عليه قبل السقوط، روح ورعه متحدة مع الله. ويمكن القول إن أوغسطين قد سار في نفس الاتجاه عندما فسر الخطيئة الأولى بوصفها نقص في محبة الله بجانب أنها سوء استخدام لحرية الارادة الممنوحة للإنسان. لذا كان الإيمان بشخص المسيح - بوصفه هو النعمة التي تجسد محبة الله - هو السبيل الوحيدة للخلاص[2].

واتساقا مع هذه الروح، وتأثراً بإيران القديمة خاصة الديانة الزرادشتية، آمنت الشيعة الأثنى عشرية بفكرة المنقذ.. الإمام المرتقب الذي سيأتي للأرض حينها يشاء الله ذلك ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً ويحررها من الجور والفساد[3]. فالإمام الثاني عشر، وهو الإمام المنتظر، هو الإمام المحجوب عن زماننا، ولأنه يقيم في الملأ الأعلى فهو غير مدرك من جانب البشر، وسيظل الأمر كذلك حتى يأتي أوان ظهوره، أي رجعته النهائية والتي تبشر بالقيامة الكبرى[4]

---

(1) نصوص بسكال، الخواطر، طبعة ل. لافوما، نقلاً عن: د/ نجيب بلدى : بسكال، دار المعارف سلسلة الفكر العربي، عدد 4 القاهرة ص 215.

(2) القديس أوغسطينوس : الاعترافات، سبق ذكره، الكتاب العاشر، الفصل الثاني عشر، ص 208، 209.

(3) لقد أشار فالح المهدى إلى مدى التشابة القائم بين الفكر الزرادشيتى وفكرة الأثنى عشرية فيما يخص الإمام / المهدى المنتظر سواء من حيث الملابسات التي أحاطت ولادته والتي تذكرنا بولادة البوذا وكرشنا والمسيح، أو طبيعة الدور المكلف به تجاه العالم والبشرية. انظر:
فالح مهدى : البحث عن منقذ، دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، دار ابن رشد للطباعة، بيروت 1981 ص 198 - 209.

(4) هنرى كوربان : الشيعة الاثنا عشرية، ترجمة د/ ذوقان قرقوط، مدبولي، القاهرة 1993، ص 72.

واللافت حقاً أن مكانة الإمام في هذه الفرقة لا ترجع إلى كونة «القائم بالقرآن» فحسب بل إلى أنه القطب الروحي الذي لا يمكن للأرض ولا للبشرية كافة الاستغناء عنه والبقاء بدونه[1]، فهو الوسيط الذي يؤلف بين السماء والأرض، أو بعبارة أخرى هو سر العلاقة القائمة بين الله والإنسان من حيث أنها علاقة لا تتحقق إلا بهذه الصفوة المختارة.

إننا هنا بإزاء حساسية دينية مفرطة أدت إلى الإيمان في مطلقية القدرة الإلهية ليس فحسب في فعل الخلق الأول وإنما في تلك الهيمنة التي امتدت إلى أعماق النفس الإنسانية لتقضي على أية قدرة للإنسان نحو التطور والرقي.

وعلى هذا النحو بدا الإنسان مسلوب الإرادة منذ البداية وحتى النهاية، منذ الخطيئة التي وصمت كل الجنس البشري والتي لم يكن هو فاعلها وامتداداً حتى العفو الإلهي وما يتضمنه من تحرر، والذي حرم من نعمة المشاركة فيه بشكل مباشرة وفعال.

وعلى النقيض من ذلك يكشف الفكرة الهندي عن تلك الفعالية البشرية والتي تتجلى في سعي الإنسان المستمر للسمو بذاته وتحريرها من كل ما يعوق صلاحها الروحي من خلال التأكيد على قيمة الجهد الذاتي للإنسان. وقد أكد البوذا ذلك أيضاً في إحدى وصاياه قائلاً : «إن الإنسان هو سيد نفسه، وعليه أن يحدد مصير ذاته. اتركوا ذواتكم تحيا كالجذور (أي تتمتع بوجود مستقل) كن ملاذ ذاتك ولا تلجأ لملاذ آخر»[2].

2- البنية :

اتضح إذن أن الفلسفة الهندية وعلى مر عصورها المختلفة لم تسلم بفكرة الخطيئة الأولى التي مزقت تاريخ الإنسانية إلى فترتين متباينتين، فترة ما قبل الخطيئة حيث كان الإنسان آنذاك يحيا بصحبة الإله، متوحداً به ومشاركاً له في السعادة والخلود. ثم فترة مابعد الخطيئة حيث الشقاء والمعاناه وغيرها من اضطرابات التي يعاني منها الإنسان نتيجة لتمرده على القانون الإلهي، وعصيانه للمشيئة الإلهية. الأمر الذي جعل الحياة نوع من العقاب الشديد الذي يحيط بالإنسان، فالعالم لامعنى له والوجود كله ملأ بالألم بل إن الشر الذي يملأ كلاً

(1) المصدر السابق، ص 75.

(2) N.K. Devaraja : Hinduism and Christianity, op. cit., P. 32.

من العالم والإنسان يربى على الخير ومن ثم لا سبيل إلا بالخلاص عن طريق الفناء الشامل لكل منهما، وهو ما يغاير روح الفلسفة الهندية.

ولكن إذا كان الأمر كذلك فلماذا شكل مفهوم الخلاص حضوراً قوياً داخل الحضارة الهندية ؟ وبعبارة أخرى إذا لم تكن هناك تلك الخطيئة التي وسمت تاريخ البشرية فلماذا لا تخلو الإنساق الفكرية في الهند من الدعوة للخلاص ومن التبشير بالوسائل التي يتم بها ذلك ؟

بات واضحاً أن الفكر الهندي يختلف إلى حد كبير عن كل من الفكر اليهودي والمسيحي فقط من خلال هذه الزاوية. بمعنى أن الفلسفة الهندية في تحليلها لحياة الإنسان ومصيره لم يتجل الإنسان من خلالها آثما مكبلاً بخطيئة وراثية أصيلة، وإنما أكدت أن كل ماعليه أن يعي جيداً أسباب انفصاله / إبعاده عن سعادته ووسائل العودة إلى حيث كان، إلى مقره، إلى المنبع الذي صدر منه. أما من لا يلتزم بهذه الوسائل التخليصية فإنه سوف يضل في هوة لا أمل فيها .

لقد جمعت الفلسفة الهندية في معالجتها للمشكلة الإنسانية بين النقيضين الاعتراف من جهة بشقاء الإنسان المنبثق عن نزوعه إلى الماديات والأشياء الزائلة، والتاكيد من جهة أخرى على عظمته وتفوقه نظراً لاقترابه إلى الإله وتطلعه إلى السماء، وإلى المستقبل السعيد.

وليس بخافٍ أن هذا التقسيم هو عين التقسيم الذي تبناه فيما بعد بسكال عندما أكد أن الإنسان « هو الموجود الذي يحمل في نفسه تعارضاً متصلاً بين نزعتين: نزعة إلى العظمة والخير والحقيقة، ونزعة إلى الشر والباطل والأرض»[1].

وينسجم هذا التقسيم الثنائى لماهية الإنسان من جهة مع المراحل الأربع / الأسراماس التي يمر بها كل فرد في حياته، ومن جهة أخرى مع روح الفكر الهندي الذي رد كل من الشقاء والسعادة للإنسان ذاته.

وهكذا يتجلى الجانب الشقى منه بوصفه مصدر الألم والشقاء الذي يخضع له الإنسان في حياته الدنيوية ومن ثم لاسبيل للبحث عن علة الألم خارج الذات الإنسانية. كما أصبح الشق الأخر منه، والذي يشكل عظمته، هو مصدر سعادته وخلاصه. ولهذا دائما ماتشير النصوص إلى أهمية أن يعي الإنسان ذاته

(1) نجيب بلدى : بسكال، مصدر سبق ذكره. ص 15

الحقة / الأنا الداخلية ليصعد منها إلى الوجود الأكمل. فمعرفة الإنسان لنفسه معرفة كاملة تكشف عن ذلك الحضور الدائم للحقيقة اللامتناهية. ومن هنا، فإن الخير الأقصى يكمن في أن يتجه الإنسان للتحرر من كل ما يحجب عظمته ويحول دون تحقيق سعادته الأبدية .

ولكن يبقى نفس السؤال ما هى أسباب الخلاص ؟

أ - بداية الخلاص :

لم يشكل التحرر من الألم والشقاء في سياق الفكر الهندي الهدف الأسمى للإنسان فحسب وإنما كان بمثابة قاعدة تحكم سلوكه اليومي وبصرف النظر عن الطبقة التي ينتمي إليها .

واستناداً إلى ذلك أدرك الإنسان - جيدا - المراحل التي تنقسم إليها حياته الدنيوية وسعى إلى توظيفها التوظيف الملائم من أجل أن يصل في النهاية، وعندما تحين اللحظة، إلى ذلك الخير الأقصى وتلك السعادة الأبدية. وعلى هذا النحو كان الخلاص أمر خاص بالإنسان بما هو إنسان وأيا كان موقعه الكوني. إنه يمثل تمرده تجاه واقعه وحياته وفي ذات الوقت أمله في حياة مغايرة أما هنا على الأرض وفي نفس الأطار المادي، كما هو الحال في اليهودية والريج فيدا، أو في العالم الأخر حيث الحياة اللامتناهية بصحبة الإله كما هو الحال مع الأوبانيشاد والفيدانتا ومن بعدهما كالمسيحية .

لقد كان الهنود الأوائل من عبدة الطبيعة، حيث ساد الاعتقاد آنذاك بأن الظواهر الطبيعية ما هى إلا مجمع الآلهة المسؤول مسؤولية كاملة عن حياة البشر. ونظراً لاهتمامات الإنسان في تلك الفترة من ناحية ولطبيعة العلاقة بينه وبين المجتمع من ناحية أخرى لم يفكر الهنود كثيراً في شقاء أو معاناة غير شقائهم اليومي ومعاناتهم المنبثقة عن سعيهم لبلوغ الآمال المادية والمتطلبات الدنيوية.

وبعبارة أخرى لم يدرك الإنسان في هذه المرحلة وجوداً للألم أو الشقاء الذي يؤرق النفس في ذاتها ويفقدها الشعور بالسعادة.

وهكذا انحصرت الألوهية لديهم في عبادة الظواهر التي آمنوا بأن لها القدرة على تحقيق المزيد من مباهج الحياة الدنيا، وفي النهاية سوف تمنحهم أيضاً الخلود الذي تتمتع به هذه الآلهة ذاتها .

وبالرغم من صرامة التقسيم الطبقي الذي خضع له المجتمع آنذاك إلا أن جوهر الحياة الدينية اتسم بالبساطة والبدائية. حيث انحصر في مجموع

القرابين والأضحيات التي قد تكون المنافع الناتجة عنها كثيرة، إذ يوعد المضحى بالذهب والمال، والماشيــــة، وطـــــول العمــر والذرية الصـالحة ثـم الخلـود. وبذلك يضمن الإنسان الحياة الدنيا والآخرة. فالموت على سـبيل المثـال حقيقـة قائمة يلاحظها الإنسان دوماً غير أنه لم ترد قط فكرة أنه عقاب على جرم أو ذنب أُرتكب في الماضي البعيد. وإنها هو شـيء ينتمي إلى العالم الطبيعي الذي نحيا فيه.

وبقدر ما عُلقت الآمال على الحياة ما بعد الموت، فعلى الإنسان أن يسـعى لجعلها - هي الأخرى - حياة سعيدة ينعم خلالها بذات الـنعم الدنيويـة. وعـلى هذا ومع غياب أية نظرة تشاؤمية للإنسان أو العالم تجلى الخير الأعظـم للإنسـان في تحقيق ذات السعادة الإلهية في الدنيا والآخرة .

ويبدو لنا مفهوم الخلاص بهذه الصورة على أنه مجرد فكرة بسيطة تتحـدد في كونها أملا في الخلاص من فقر الدنيا وجحيم الآخرة وما يتبع هذا من حيـاة سعيدة بكل معانيها. وهكذا نجـد أن الإلتـزام بالشـعائر والطقـوس الدينيـة لا يرجع إلى شعورهم بالضجر من الدنيا بقدر ما يجسد حـبهم لهـا وسـعيهم نحـو السعادة هنا وفي المستقبل البعيد الآتي.

ووفقاً لقانون التطور اخترق العنصـر الروحي حياة الشعب الهندي، من خـلال التأكيـد عـلى أن الخـير الأسـمى للإنسـان لا يكمـن في الحيـاة الدنيويـة ومتطلباتها وإنها في إكتشاف وجوده الحق الذي هو عين الوجود الإلهي .

وتبعاً لذلك أشـير إلى أن العقل - بوصفه الخاصية التي تميز الإنسان على غيره من الكائنات - لايشكل حقيقة الوجود البشـري وإنها الروح، النفس هـي ما يشكل وجودنا الحق وهي تسمو على العقـل والحـس معـا. ولا ترجـع أهميـة الذات Atman الكامنة في أعماق الإنسان إلى أنها تشـكل جـوهره فحسـب، بـل لأنها تمثل الحقيقة المجردة ذاتها، ذلك القبس الإلهي الذي نفخه الله فيـه. إنهـا مـا يشكل حلقة الوصل بين الإنسان بها هو كذلك وبين الإله المتعـال المجـرد، فهـي وسيط يضمن اتصال ما هو إلهي بما هو إنساني .

إن هذا المبدأ كان بمثابة البديهة التي اعتمدت عليها سائر المذاهب الهندية في دعوتها للعيش وفقاً لهذا الجزء الإلهي الـذي يكمـن داخلنـا ويشـكل حقيقـة وجودنا البشـري وغايته. فالإنسان في حقيقته ماهو إلا ذات الإله المجـرد ومـن ثم قيل أن للإله وجود في ذاته ولذاته وهو مايعرف بالرهمان، أو الإله المحتجب، أما الإله المتجلى، أي الإله في حالة اغترابه عـن ذاتـه نظـراً لحلولـه في الطبيعـة /

الجسد فهو مايسمى بالآتمان أو بتعبير هيجل الإله خارج ذاته، الإله في حالة الاغتراب الذاتي .

ولذا تصبح غاية الروح، الآتمان، استعادة نفسها، والعودة إلى ذاتها بالقضاء على اغترابها وشقائها المنبعث عن انفصالها عن حقيقتها ومنبعها الذي انفصلت عنه. وهكذا تجلى الخلاص بوصفه رغبة الروح الفردية في التحرر من المادة، أو الطبيعة، أو الجسد، والتي تحول دون وصولها إلى أسمى درجات تطورها لتصبح هي الروح في ذاتها ولذاتها، أي تصبح هي البرهمان الأسمى. بيد أن هذه العودة لا تتم إلا عبر جهاد الروح المستمر للاتحاد مع صورتها الأسمى، مثال المثل، الذي انبثقت عنه[1] .

ومن هنا لم يكن الهدف الأسمى للإنسان في ظل هذا السياق الروحي هو تحسين حياته الدنيوية بوصفه عضوا ينتمي إلى هذا المجتمع أو تلك الطبقة وإنما في الوصول إلى وجود روحي أسمى وأرقى مما هو عليه، وجود في اللامتناهي ذاته .

وهكذا، وبالرغم من الاختلافات القائمة بين المذاهب الهندية المتنوعة، إلا أنها أرجعت شقاء الإنسان وتعاسته إلى التمزق الناجم عن احتوائه لعنصرين متضادين هما : الروح أو بوروشا، والجسد أو براكريتي. وعلى هذا النحو تجلت السعادة - وفقاً لأغلب المذاهب الفكرية - في تحقيق الانفصال عن المادة .. الجسد من أجل التحرر من الشقاء والألم والسعي لبلوغ المعرفة الحقة للذات. كل ذلك من أجل تحقيق الخلاص الأبدي والذي يرتبط بفناء الجسد فناءً أبديا بوصفه علة انفصاله عن سعادته الأبدية .

على كل، وأيا كان السبب في ارتباط الروح بهذا الاطار المادي واغترابها عن ذاتها يرجع إلى المشيئة الإلهية كما أكدت الأوبانيشاد والفيدانتا، أو نتيجة خلل في حركة كل من البوروشا والبراكيتي تولد عنه هذا الارتباط كما هو الحال في السامكيها، فإنهم جميعاً أقروا بضرورة التحرر من المادة ممثلة في الجسد والعالم بوصفها علة شقاء الروح. إذ أن الجسد بوصفه مادة يثير لدى الروح كم من الرغبات والشهوات التي تؤثر بالضرورة على نقائها ويدفعها لكي تحيا حياة

(1) ويلاحظ في هذه المرحلة وبالرغم من هيمنة الشعور بالقهر الطبقي الذي قسم المجتمع إلى طبقات أربع جامدة، أن القائمين على الفكر وبما لديهم من أساطير تمكنوا من تغييب العامة وتسكين شعورهم بالألم من خلال رده إلى القانون الأبدي.

زائفة، تشعر من خلالها بعمق الانفصال عن كيانها الحق.

ولقد سعت الفيدانتا للتخفيف من وطأة الشعور بمقت الجسد والعالم إلى تعريف الخلاص - وحتى لايصل الأمر إلى اباحة الانتحار - بأنه تجاوز الوعي الإنساني لكل ما يحيط به من موجودات مادية عن طريق النفاذ إلى داخلها وادراكها بوصفها وجود روحي في المقام الأول وذلك استناداً إلى الآيات الأوبانيشاديه التي وحدت بين البرهمان والموجودات.

غير أنه ينبغي ملاحظة أن توحيد الفكر الهندي بين الإله والموجودات لا يندرج في إطار وحدة الوجود - كما سلم البعض بذلك - إذ أنه لا سبيل للحديث عن شقاء وألم ثم تحرر وخلاص داخل مذاهب وحدة الوجود. ولكن حسبنا أن نقول إن عبارة « ذلك هو أنت» والتي استمد منها مماثلة البرهمان بالإنسان، وغيره من الكائنات، هي في الحقيقة لا تعني أن الأشياء هي الإله ذاته ولكنها تعني فقط أنه جوهر الأشياء والحقيقة العميقة لكل ما هو موجود.

فالبرهمان - كما أشار غارودى[1] - ليس هو القانون الثابت الذي يسهر على وحدة الحياة فحسب ولكنه أيضاً الماهية الأصلية للكون. وعليه فاللحظة التي نوحد فيها بين الإله والموجودات في هوية واحدة يصبح واضحاً أن هناك سعى مستمر لاختراق ذلك الحجاب المادي .. المايا والذي يخفي الجوهر الروحي لتلك الموجودات. ذلك الجوهر الذي يعاني الألم والشقاء الناجمين عن ارتباطه بالمادة نظراً لما يفرضه هذا الارتباط من مجموعة من العلاقات والمتطلبات التي تتلائم مع إطاره المادي أكثر مما تتناسب مع جوهر بوصفه نتاج روحي مطلق.

إن الفكر الهندي لم يقف عند حدود المادة بوصفها علة الشر ولكن سعي لاكتشاف السبب في كون المادة كذلك، وكيف لها وهي وجود أدنى أن تهيمن عليه وتوقعه تحت هيمنة الانفعالات والأهواء، والتي بدورها تفقده عظمته وسعادته.

وانتهى مفكري الأوبانيشاد والفيدانتا بإعلان أن الجهل المعرفي بحقائق الأشياء وبطبيعة الوجود البشري هو الأطروحة الأساسية التي تنشأ عنها

(1) روجيه غارودى : نداء إلى الأحياء، ترجمة د/ ذوقان قرقوط، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا 1981، ص 106

دورات الحياة المتكررة، وعلى هذا يصبح الجهل هو العلة الأولى لاستمرارية الوجود المادي، فالجهل هو الأداة التي تحمل الروح من جسد لجسد ومن موقع دنيوى إلى آخر[1]. وبالرغم من أن هذه الدورات المتكررة قد تنطوي على نوع من التغيير في مستقبل الفرد الروحي نظراً للتراكم التدريجي الذي قد يحدث لجوهره الروحي إلا أن شغف الإنسان ورغبته في تحقيق الخلاص أدى إلى ظهور هذا الخوف من عمليات التناسخ .

إن الخوف من عمليات التناسخ المستمرة أدى إلى رفع شعار الإنفصال عن العالم والحياة للتحرر من التشوش الذهنى الذي يحدث نتيجة الخضوع للانفعالات والأهواء الصادرة عن الاحتكاك بالماديات. وهكذا تجلى الخلاص في تحويل الظواهر والموجودات المادية إلى موجودات روحية، الأمر الذي يؤكد أن المادة هي مصدر الشر الذي يعاني منه الإنسان طالما ارتبط بها .

وعلى ذلك فإن المادة في صورة البدن قد لعبت ذات الدور الذي لعبه الشيطان، إبليس، في العديد من الأديان. فإذا كان الدين المسيحي لا يستطيع أن يحقق اتساقا داخليا في بنية عقائده دون التسليم بوجود ذلك الشيطان الماكر، الروح الدنس، والذي يسعى دائما لقهر الإنسان وإفساده، فإننا نجد الشيطان في العقيدة الهندية تجسد في صورة الشهوة واللذة، وغيرها من الانفعالات والأهواء المنبثقة عن الجسد، بوصفهما مصدر شقاء الإنسان وعلة انفصاله عن المنبع الذي صدر منه .

وليس خافٍ أن هذا التناول لحقيقة البدن وما يثيره من رغبات تؤدى للشعور بالألم يتفق مع رؤية شوبنهاور حول الرغبة بوصفها مصدر الألم، وباعتبارها أوضح مظهر لتأكيد إرادة الحياة، تلك الإرداة التي يعد البدن هو التحقق الموضوعي لها .

واستناداً إلى ما سبق، يمكن القول بأن الخلاص في الفكر البرهمي يتمثل على النحو الأتى :

1- الخلاص من الانفعالات والأهواء التي تؤثر في نقاء النفس والتي تنشأ عن الارتباط بالوجود المادي والاجتماعي .
2- الخلاص من التناسخ والكارما المنبثق عن تعلقنا بالجسد ومتطلباته المادية.

---

(1) N. k. Dcvaraja : Hinduism and Christianity, op. cit., P. 107.

إذ أن إيقاف هذين القانونين يعني أن الإنسان بعد فناء الجسد لن يعود إلى الحياة المادية مرة أخرى ولكنه سينال السعادة الأبدية .

3- الخلاص من المادة .. الطبيعة سواء في صورة الكون أو في صورة الطبيعة الفيزيقية للوجود البشري. وعلى حد تعبير البوذا التحرر من الرغبة العمياء في الحياة ككل .

ولكن كيف يمكن تحقيق ذلك ؟ وبعبارة أخرى ما هي الوسائل التي يمكن بها إيقاف كل هذه العوائق ومن ثم بلوغ الخلاص المنشود ؟

ب - طرق الخلاص :

بات واضحاً أن الفلاسفة اليونان لم يتناولوا حقيقة الألم الذي يعاني منه الإنسان بوصفه وليد الخطيئة التي هي في الواقع انتهاك للقانون الإلهي. ولـذلك كثيراً ما أكدوا على أن الإنسان يمكن أن يصبح عادلاً وخيراً حينما يسلك سلوكاً عادلاً وخيراً.

بمعنى أن العمل الصالح من شأنه أن يمحو ثمار الأعمال الفاسدة بجانب قدرته على تحقيق السعادة المنشودة. ومن هنا كان اهتمام ارسطو البالغ بالمران والتعود على ممارسة فعل الخير اعتقاداً منه بأن الخلاص من الألم وبلوغ السعادة، أو بعبارة أخرى الاسترداد الكامل لمزاولة الفعل الفاضل لا سبيل له إلا بالتعود والتدريب على ممارسة هذه الأفعال والتي من شأنها أن تحقق له التقدم / التطور المنشود[1] .

ويتعارض هذا التصور إلى حد ما مع الفلسفات التي تتناول الأمر في ضوء الإيمان، سواء تلك التي تقر بعظمة الخطيئة والتي لا يمكن التحرر منها بمجرد ممارسة الفعل الفاضل كما في المسيحية، أو تلك التي تجزم باستحالة التحرر عن طريق الأعمال الصالحة فقط كما هو الحال مع الفكر الهندي .

ففيما يتعلق بالفلسفة المسيحية فقد بالغت من شأن الخطيئة للحد الذي استحال معه الاعتماد على الجهد الإنساني، وعليه فقد تجلت النعمة الإلهية بوصفها ضرورة مطلقة من أجل أن تعيد للإنسان نقاءه الذي فقده بفعل الخطيئة. أما الفكر الهندي فقد كان له رؤيته الخاصة للعمل - الذي يقوم به الإنسان - والتي تتفق مع بنائه الفكري الذي يهيمن عليه قانوني الكارما والتناسخ.

(1) توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، مرجع سبق ذكره، ص 93

إذا بدا واضحا أن الأعمال الفاضلة بجانب الفاسدة سوف تؤدى إلى ذات النتيجة وهي حتمية خضوع الفاعل لدورة حياة جديدة كي يجنى خلالها ثمار أعماله. وهكذا بات العمل بشقيه، الخير والفاسد، عقبة تحول دون تحقق الغاية المنشودة، بل إنه يؤدي إلى مزيد من الخضوع للكارما والتناسخ ومن ثم للألم والشقاء. وعليه كان إيقاف الكارما بمثابة خطوة لا غنى عنها، وهدف في حد ذاته، من أجل بلوغ الخلاص المنشود .

والسؤال الآن : هل تبنى حقا الفكر البرهمي مبدأ اقصاء العمل، والامتناع عن الفعل كأحد الوسائل التي يمكن بها بلوغ الخلاص ؟ وهل يقتضي إيقاف الكارما ضرورة التدخل الإلهي ؟ .

تتفق المصادر الهندية على أن التحرر من الإلم يأتي بسلب الأسباب - أياً كانت - التي أدت إلى شقاء الإنسان وتعاسته. وبالرغم من تباين الآراء حول حقيقة الخلاص والطرق المؤدية له، إلا أنه يمكن رصد ثلاثة طرق رئيسية ذاع صيتها داخل الأنساق الفلسفية المختلفة وهي :-

كارما يوجا- Karma - Yoga طريق العمل .

بهاكتي يوجا -Bhakti-Yoga طريق التقوى - الايمان .

جنانا يوجا -Jnan-Yoga طريق المعرفة.

غير أنه لا يفهم من هذا الترتيب أنها تأتي بنفس الترتيب أو أن كلٍ منها يعمل على حدى، وإنما هي طرق متداخلة إلى حد كبير أو بعبارة أخرىَ هي طريق واحد ولكن ذو شعب ثلاث. وتُعتبر اليوجا هي مجموع النشاطات التي يقوم بها الإنسان ليرقى بنفسه على الصعيد الروحي من أجل إدراك الحقيقة الكلية[1]. ولا يعني ذلك أنها مجموعة من الممارسات العفوية والتي لا تخضع لنسق محدد، وإنما هي خطوات منتظمة، ومتتالية[2]، تسعى للسيطرة على الطبيعة

(1) Dasgupt : History of Indian Ph., op. cit., Vol. 2, P. 444.

(2) تحتوي اليوجا كمفهوم ومنهج لبلوغ لخلاص على ما يعرف بالطرق الثمان : وهي الامتناع - القيام بالواجب - سلوك الجسد - سيطرة على النفس - التجرد من الحواس - الانتباه - التأمل - التركيز. وتختص الخطوات الخمس الأولى كما - هو واضح من ذكر أسمائها - بالإطار المادي للإنسان، أي الجسد. ولذلك تعرف بأنها الوسائل الخارجية التي تهدف إلى حصانة العقل وهدوءه مع الإلتزام بالمتطلبات الطبقية والأخلاقية. أما الطرق الثلاثة الأخرى فهي وسائل داخلية تستعيد خلالها =

الإنسانية من خلال ممارسة التمارين الروحية وقهر الرغبات والانفعالات حتى يتحقق في النهاية انفصال النفس عن كل ما يعوق كمالها.

غير أن اليوجا - وعلى النقيض مما يعتقد البعض - ليست مجرد ممارسات خارجية يتحكم خلالها اليوجى في إطاره الجسدى وعمليات التنفس فحسب، وإنها تحتوي على قدر كبير من التفاعل بين العمل، العبادة، والمعرفة. ذلك التفاعل الذي يفقد خلاله اليوجى فرديته ورغباته الأنانية ويحقق السلام الروحي الذي يتيح له الخلاص الأبدي.

وتضم كلمة يوجا بين ثناياها كافة الوسائل التي تبدت مشتته، ومفككه عبر تطور النسق البرهمي بدءاً بالفيدا وحتى الفيدانتا. بمعنى أنها تحتوي على ممارسة الشعائر والقرابين التي تجلت عبر النسق الفيدي بوصفها أسمى الوسائل التي يمكن بها بلوغ الخلود. كما تضمنت أيضاً أداء الفروض والواجبات الطبقية التي أكدت الترانيم الفيدية على ضرورة الالتزام بها لما لها من قوة سحرية مؤثرة على الآلهة ذاتها.

ورغم أهمية هذه الممارسات فإن ظهور الكارما والتناسخ قد افقدها كل فاعلية في تحقيق السعادة المنشودة. حيث تجلت الشعائر والفروض بوصفها مجموعة من الأعمال التي ستؤدى حتما إلى دورة حياة جديدة كي يحصد خلالها الإنسان ثمار تلك الأعمال.

وبالرغم من أن هذه المهارسات تندرج في إطار العمل الفاضل والذي سيحقق للفاعل قدراً من التقدم الطبقي ومن ثم يفتح له المجال في بلوغ أسمى طبقات المجتمع، إلا أنها في ذات الوقت تحكم عليه باستمرارية الوجود المادي ومن ثم انفصاله عن الغاية التي حددتها له الكتب المقدسة.

وبهذا تم التحول عن هذه المهارسات، خاصة خلال الأوبانيشاد، بوصفها أمور تخص الطبقات الدنيا من المجتمع. وحتى بالنسبة للطبقات العليا، وعلى الرغم من أنها قد تكون مفيدة إلى حد ما في تنقية العقل من الماديات وضبط الذات إلا أنها لا تشكل شرط لبلوغ الخلاص[1].

=

الروح حالتها النقية من خلال التركيز على، وتأمل، المطلق وهو ما يعني بالخلاص. انظر. راداكرشنا : الفكر الفلسفي الهندي، مرجع سبق ذكره ص 544،543.

(1) Nikunya Vihari : Thc Spirt of Indian Philosophy, op. cit., P. 352.

غير أن ارتباط تلك الممارسات بمفهوم اليوجا - خاصة خلال ملحمة الجيتا - لم يؤد إلى التخلي التام عنها أو التعامل معها بوصفها وسائل دنيا وإنما أكدت اليوجا على أهمية هذه الأعمال بشرط أن تؤدى بلا رغبة أو طمع في تحقيق منفعة ما أو خير فردي من وراءها، بمعنى أن يؤدي اليوجى الواجب لذاته وبصرف النظر عن النتائج المترتبة عليه. فالعمل يؤدي بلا غاية أما إذا ارتبط بغاية امتنع الخلاص. فعندما تؤدى الأعمال بلا غاية تخرج من هيمنة الكارما إلى هيمنة البهاكتى أي الإيمان، وبذلك لا يسقط المرء فريسة لدورات الحياة المتكررة.

وفى ظل الإيمان حيث البحث عن الحقيقة المجردة القائمة فيما وراء المحسوسات تجلى العمل الفاضل بوصفه أولى مراحل الأعداد التي يمر بها الإنسان ليحصل على كمال معرفته لنفسه أولاً ثم يصعد منها إلى كمال معرفته بالله. ومن هنا دعت اليوجا إلى ممارسة الزهد، والتقشف، وقهر الرغبات، ومن ثم الانسحاب من كل المتع الدنيوية كي يحقق اليوجى السلام الداخلي ويتمكن من إخضاع قلبه وعقله والتوجه إلى الله. وهكذا تجلت اليوجا - حسبما يرى رامانوجا[1] - بمعنى التوجه الدائم لله، ذهنيا وروحيا، وتحقيق التوحد معه بقوة الحب المقدس.

وهكذا بدا واضحا إمكانية إيقاف الكارما ومن ثم التحرر من سلسلة الدورات التي تسبب شقاء الإنسان بلا أدنى تدخل إلهى. وقد لوحظ أن هذا الإيقاف لا يشير إلى الانسحاب التام والامتناع عن العمل بقدر ما هو تأكيد عليه شريطة أن يهجر الإنسان « الرغبات ويتحرر من التشوق، ويتجرد من الأنانية»[2]... فعلينا أن نعمل ولكن أن نكون في ذات الوقت أسياداً على ذواتنا مسيطرين على حواسنا ورغباتنا وعندئذ لن توقعنا تلك الأعمال في مأزق التناسخ.

واتساقاً مع هذه الروح أكد شوبنهاور[3]، بالرغم من أنه لا يسلم

(1) N.k. Devaraja : Hinduism and Christinaity, op. cit., P. 54.

(2) ملحمة البهاجفادجيتا : الفصل الثاني رقم 71، والفصل الخامس رقم 7 نقلاً عن: راداكرشنا : الفكر الفلسفي الهندي، مرجع سبق ذكره ص 170، 181

(3) د/ السيد شعبان حسن : فكرة الإرادة عند شوبنهاور، في الطبيعة والمعرفة والأخلاق، =

بالكارما والتناسخ، أن الرغبة هي مصدر كل ألم يعاني منه الإنسان ولا سبيل للخلاص إلا بالقضاء على كل رغبة تتوهج داخلنا وتدفعنا للارتباط بالحياة.

أما ثالث أقطاب اليوجا فيتمثل في ممارسة التأمل من أجل تحقيق المعرفة الحقة ليس فحسب للذات ولكن لكل ما يحيط بالإنسان. فإذا كان الجهل بحقائق الأشياء هو أحد الأسباب التي تؤدى إلى شقاء الإنسان فإن ممارسة التأمل وما يترتب عليه من معرفة عاليا كفيل بأن يحقق له الخلاص المنشود. وعلى ذلك عولت المصادر الهندية كثيراً على اكتشاف حقائق الأشياء حتى يعي الإنسان تماما مكانه في النظام الكوني وكيف ينبغى عليه أن يسوس حياته وهو العلم الذي فقده بسبب انفصاله عن الإله.

ويتأكد ارتباط المعرفة بالخلاص من حقيقة أن الإنسان يحمل في ذاته إرث روحانى يضاد، ويسمو على، كل معرفة مكتسبة من الخارج. وهكذا تبلغ الفلسفة الهندية أوجها في التحقق التجريبى للقول المأثور « من يعرف نفسه يعرف ربه»، كما تبلغ ذروتها في اكتشاف ذلك الجزء الإلهي / الهادى الشخصى الكامن في أعماق الإنسان .

ولقد كان طبيعياً أن تبدو المعرفة المنشودة على نحو يغاير المعرفة الحسية، فهي ليست بالشيء الجديد الذي يكتسب من الخارج ولكنها إرثا ممنوحاً للنفس تُرفع عنه الحجب بواسطة الفعلي الإلهي. وليس من شك في أن هذا التصور - تدخل الإله في تحقيق الخلاص - جسد حقيقة المحبة التي تربط بين الله والإنسان. بيد أن هذا التدخل - سواء عبر التجسد العيني للإله أو خلال المعرفة الحدسية والإلهام - لا يشير إلى محو خطيئة أصلية أو إبادة لذنب لا متناهى وإنما هو نتاج المحبة التي يكنها الإله للعباد الصالحين الذين يسعون لتحقيق العناية الإلهية من الوجود البشري.

وبينما أعلت المسيحية من مبدأ الحب الذي يتجلى عبر تجسد الرب في صورة المخلص إلا أنها من ناحية أخرى - وعلى غرار النسق الهندي - نوهت إلى ضرورة تجاوز طبيعتنا المادية كي نستطيع تلقى ذلك الحب. ولكن، ماهو مصير من لم تتاح لهم فرصة لقاء المسيح في صورته البشرية ومن ثم لم يدركوا

=

سبق ذكره، ص 144.

عن قرب ذلك الحب ؟ هل هم متحررون بالتبعية أم أنهم في حالة انتظار للمجيء الثاني ؟

لقد تغلب الفكر الهندي على هذه المعضلات عندما دعم مفهوم الخلاص الفردي، بمعنى الخلاص الذي يعتمد على سلوك الفرد ذاته، والذي يستحق تحقق النعمة الإلهية، ومن ثم لا يؤثر سلباً أو إيجاباً على خلاص المجموع. وعليه فإذا كان المسيح قد تجسد في لحظة تاريخية بعينها ليحرر كل المخطئين والآثمين، ومن ثم انحصرت عملية التدخل في لحظة بعينها، فإن التدخل البرهمي اتصف بالديمومة بمعنى انه لا يتوانى عن تقديم العون لمن يشاء من عباده الصالحين. فكلما بلغ إنسان كمال المعرفة التي تحقق له الشبه الإلهي وتؤهله لتقبل إشراق الأفكار الإلهية تحققت العناية الإلهية لتكمل له ما بدأ .

وإذا كان الأمر كذلك فقد اتيح لكل فرد رؤية / إدراك النعمة الإلهية كلما أعد نفسه لذلك. وبهذا أصبح التدخل الإلهي عبر الفلسفة الهندية أمر متحقق بصورة دائمة، حيث لا يخلو عصر أو مرحلة دون أن تشهد هذا التدخل وتلك العناية، ومن ثم لم يعد الأمر مرتبط بلحظة في الماضي البعيد .

جـ- نهاية الخلاص :

إن سقوط الإنسان - حسبما يرى الفكر البرهمي - يكمن في استسلام كل من العقل والنفس لأهواء المادة والانقياد للميول والرغبات التي تنشأ عنها. وعندئذ يفقد الإنسان سعادة التواجد مع الإله ويخضع لذلك الموت الأبدي ... التناسخ.

وانطلاقاً من أن الخطيئة في جوهرها ما هي الا مخالفة القصد الإلهي والانفتاح على متطلبات الجسد المادية والانصياع لها، فإن الخلاص بدوره هو إعادة اتفاق الفعل البشري واستقامته مع الإدارة الإلهية، ومن ثم تحقيق الغاية التي من أجلها خلق الإنسان. ولهذا لم يكن الخلاص حالة يفترض تحقيقها في المستقبل البعيد فحسب وإنما هو أمر يمكن أن يتحقق هنا في هذا العالم ونستمتع به في وجودنا اليومي. ويتأكد ذلك من خلال الاشارة الى مرحلتى الخلاص، مرحلة ما قبل الموت والمرحلة التي تلى فناء البدن. وهكذا فالأمر لا يقتضي تدمير العالم في ذاته وإنما فقط فصل الروح عنه ومنعها من الارتباط به[1].

(1) أشرنا في الباب السابق إلى أن الخلاص لا يعني فناء العالم فناءً تاماً، وإنما هو - خاصة في مرحلته الأولى - تغيير في رؤية المتحرر ذاته لكل ما يحيط به. بمعنى أن الإنسان في =

ورغم التأكيد على الفاعلية البشرية في تحقيق الخلاص وتجلي الممارسات اليومية بوصفها الوسائل التي يعاد بها اكتشاف الطبيعة الحقة للذات وإدارك تماثل الأتمان والبرهمان، إلا أن الأمر لم يخل من التسليم بالتدخل الإلهي ... النعمة الإلهية. ولهذا بات واضحاً ضرورة أن يتجه الإنسان نحو طبيعة عليا يضاء بنورها ويكتسب منها السعادة وهو ما تأكد في النسق البرهمي، خاصة خلال الفيدانتا سوترا، والذي رغم احتوائه على طرق الخلاص الثلاث سابقة الذكر إلا أنه أفسح المجال في النهاية للإلهام الإلهي كي يكتمل خلاص الإنسان وسعادته الأبدية.

وعلى ذلك تجلى الخلاص في اتفاق الإدارة الإنسانية مع الإدارة الإلهية لا من أجل انتصار الخير على الشر فحسب ولكن سعياً نحو تلك الوحدة المنشودة بين الإنسان وربه. فالبرهمان ليس هو الأتمان الكائن في أعماق الإنسان فحسب وإنما هو خالق تلك المعرفة التي تشرق في النفس لتمنحها الحقيقة العليا، ومن ثم فهو الخلاص والمخلص .

وليس بخافٍ مدى موافقة هذا التصور لما طرحه أوغسطين - مستلهما روح الانجيل - حول الرب بوصفه المعلم الداخلي ومنبع النور الذي يدرك به العقل البشري، فهو « النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان أتى إلى العالم»[1].

ولا تعني الاشارة الى التدخل الإلهي - حسب الفيدانتا وأوغسطين - نبذ العقل البشري أو التقليل من قدرته على المعرفة وإنما تكشف عن وجود تعاون لا غنى عنه بين الفعل البشري والإشراق الإلهي غايته إدارك الوحدة بين الله والإنسان من أجل القضاء على ضروب الأغتراب التي عانى منها الأخير، وبهذا يكون قد بلغ غايته واكتماله. ويبلغ هذا التدخل مداه الأسمى حينما يتجسد الرب ليخلص شعبه من المحن والشدائد ويعبر بهم جسر الألم والشقاء.

وعلى هذا لايكون التدخل الإلهي ضرباً من الإلهام وإبلاغ المعرفة التي تحقق الكمال الروحي فحسب، أو حتى التجسد العيني من أجل الهدف ذاته، وإنما يتضمن تقديم العون المادي أثناء المحن والأزمات، كما هو الحال في الدين

=

حالة الخلاص لم يعد يرى شيئاً من موجودات العالم أو ينفعل بها نظراً لأنه يعيش نشوء الوحدة الوصفية مع الله.

(1) العهد الجديد : انجيل يوحنا، 1 : 9 .

اليهودي وملحمة البهاجفادجينا. وعندئذ يكشف الخلاص عن سلسلة من الازمات التي تقتضي تدخل الرب من أجل القضاء على القهر والظلم الاجتماعي. وعلى ذلك يمكن القول بأن سعى الإنسان نحو الخلاص هو سعي لإكمال ما به من نقص عن طريق استعادة ما فقده بإرادته خلال انفصاله عن الإله.

إن اللحظة التي تتحدث فيها المسيحية عن مفهوم التجسد هي ذاتها اللحظة التي يتم خلالها التأكد على مبدأ الحب الذي يربط بين الإله والإنسان، ذلك الحب الذي ينطوى في اساسه على اظهار الرحمة و اللطف الإلهي - التي تقضى على انفصالها وتمنحه النقاء الذي يسعى اليه. إذ أن الغاية من التجسد هو خير الإنسان وصالحه. ولأنه غفور رحيم فقد اتخذ إطاراً بشرياً لا بغرض تخليص الإنسان من خطيئة أولى فحسب وإنما ليطهره وليبلغ به الى درجة من النقاء والقداسة تؤهله لإكمال مسيرته نحو مملكة الرب .

ويكشف تحليل بنية النسق البرهمي عن احتوائه لمفهوم التجسد جنباً الى جنب مع مفهوم الحلول، ولا شك أن هذا الجمع قلما وجد في نسق بعينه نظراً لما بين المفهومين من تضاد خاصة فيما يتعلق برؤية كل منهما للإله. اذ يرتكز التجسد على الإيمان بإله واحد قادر وعليم، وبالرغم من كونه مفارق إلا أنه لا يتوانى عن تقديم العون لعباده كلما اقتضى الأمر ذلك. وهكذا يشير التجسد - كما يتجلى عبر ملحمتى الرامايانا والجيتا - الى سعى الإله للقضاء على الانفصال القائم بينه وبين الإنسان، كما انه يكشف في ذات الوقت عن مبدأ الحب الذي دفعه لاتخاذ إطار مغاير كي يخلص شعبه من خطاياهم. ومن هنا، كان التجسد هو المبادرة الإلهية لتجاوز الانفصال بين الإله والإنسان وتحقيق الخلاص المنشود.

إن ما سبق يتناقض مع ما اقره هيجل بصدد الإرتباط بين غياب تصور الإله الإنسان،تجسد الإله، وبين التأليه العام لكل ما هو موجود ومتناه في الفكر الهندي[1].

والحق أن ذلك صحيح إلى حد ما، حيث يصدق فقط على أولى مراحل الفكر الهندي والتي كان يشعر الإنسان خلالها بالقداسة والإلوهية تتخلل الكون

(1) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، سبق ذكره، جـ 2، ص 100.

بأكمله. ومن ثم لم يكن الإله مطالباً بأى هبوط عينى نظراً لأنه بالفعل كامن في كل الظواهر الطبيعية.

ولكن، عندما أدرك الإنسان آنذاك أن الظواهر الكونية التي سبق وعبدها هي الأخرى مجرد مخلوقات من صنع الإله اللامتناهي، وتحت هيمنة الشعور بالألم والشقاء المرتبط بقضيتى الكرما والتناسخ لعبت فكرة التجسد - بوصفها وسيلة وغاية في ذات الوقت - دوراً هاماً في تاريخ الشعب الهندي من أجل تحقيق المصالحة مع الرب، والاتحاد به .

أما مفهوم الحلول، وهو الاطار الذي - حسبما يرى هيجل[1]- حدد نمط الحياة الروحية في الهند، فهو يقوم على الإيمان بحلول الإله، أو جزء منه، في كل من الطبيعة والإنسان، وبذلك يستطيع إدراكه بشكل مباشر وبلا أي وسيط سوى سعيه الخاص لإكتشاف ما به من ألوهية.

بيد أن النسق البرهمي لم يترك الأمر لتجربة الإنسان الخاصة في اكتشاف الإله والاتحاد به. وإنما أرجع الأمر لتدخل الإله العلى القدير كي يكشف له الحقائق العليا ويمنحه الخلاص المنشود .

وهكذا بات واضحاً أن اللا إنفصال بين ما هو إلهى وما هو إنساني داخل النسق البرهمي، والمنبثق عن التسليم بحلول اللامتناهي في المتناه، لا يتعارض مع التسليم بالإله القائم بذاته، المنزه، والمغاير لكل ما هو موجود.

ولعل ذلك يرجع الى تصورهم بأن الخلاص يكمن في وصول الروح / إتمان، الإله المشروط، الى قمة تطورها حيث تصبح هي اللامتناهي ذاته. أو بلغة هيجل، يصبح الخلاص هو تطور الروح من وجودها البدائى البسيط، الوجود في الذات، الى الروح المطلق، الوجود في ذاته ولذاته[2]. وعليه فالخلاص لا يعني القضاء على الوعي من خلال القضاء على الحياة[3]، وإنما هو

---

(1) والتر ستيس : فلسفة هيجل ، ترجمة د/ إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1980، ص 671-677 .

(2) Hegel : Lecturs on The Philosophy of Religion. The Lectures of 1827. Edit Gy : G.hodgson. Trans. by : R.F.Brown. University of Clifornia Press. London. 1988 p.p 188-197.

(3) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة د/ إمام عبد الفتاح مراجعة : فؤاد زكريا، دار الثقافة، القاهرة سنة 1974، جـ 1 ص 146.

في الحقيقة تطور الوعي الإنساني وانتقاله من التفكير الحسى - حيث الارتباط بالطبيعة - الى التفكير في المجرد بالمجرد ذاته.

وإذا كان النسق البرهمي امتنع عن تحديد سمات المخلص، وكذلك الخلاص، واعتمد منهج السلب في التأكيد على التباين القائم بين الإله وسائر الموجودات فإن هذا لا يعني أنه إله يخلو من المضمون حسبما يرى هيجل ذلك[1].

كما أنه لم يكن وليد عجز القائمين على الفكر عن تكوين تصور واضح لذلك الموجود اللامتناهي، وإنما كان مجرد منهج في التعامل معه[2] حيث ساد الاعتقاد بأنه من غير الممكن وصف الإله الأسمى بمفرداتنا اللغوية، ولهذا بدا في صورة الإله المحتجب، الذي لا سبيل الى معرفته. ومع ذلك فهو غاية الوجود البشري، إنه الخلاص والمخلص.

---

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، ج2 ص 204

(2) لوحظ عبر الأبواب السابقة أن منهج السلب وعبارة «لاهذا ولا ذاك» الأوبانيشادية لم تكن سوى أدوات وظفها الفكر الهندي للتأكيد على الانفصال بين الإله والإنسان من ناحية وبين الإله وسائر الموجودات من ناحية اخرى.

ورغم ذلك فقد تجلى الإله البرهمي بوصفه الخالق، والحافظ، والمدمر، أي الوجود، والوعي، والنعيم، غير أنها لم تكن خواص بقدر ما شكلت حقيقته العميقة والتي فشلت اللغة العادية في ايضاحها. وليس بخافٍ أن هذا التحديد الثلاثي هو ذات الثالوث الذي آثار الكثير من الجدل حول مدى التشابه بينه وبين الثالوث المسيحي انظر :-

- Hegel : Lecturs of The Philosophy, of Religion, op. cit., p. 275,276

الفصل الثاني

الخلاص في تاريخ الأديان

تتجلى عقيدة الخلاص بوصفها ذلك القاسم المشترك الذي يجمع سائر الأديان والملل على اختلافها في نقطة بعينها. وعلى هذا لا يشكل الخلاص جوهر الديانة المسيحية فحسب وإنما يعد فكرة شائعة لدى أغلب شعوب العالم بأديانة المتبانية. إذ أنه لا تكاد تخلو مرحلة من مراحل تاريخ البشرية إلا وأدركت معنى الخلاص، وحددت سمات المخلص المنتظر. وسواء كان هذا الخلاص ذا صبغة روحيه و اخلاقية أو كان دنيوى النزعة وسياسي المضمون فقد احتفظ كل نوع بتصوراته الخاصة لمضمون الخلاص وكيفية تحقيقه.

وبالرغم من الفروق العديدة والاختلافات التي تباعد بين الشعوب، وتفصل بين دين وآخر، فإن مفهوم الخلاص بمعنى التحرر من كل الظروف الأليمة والمعوقات التي تحيط بالإنسان وتحول دون صلاحه الروحي، وبلوغ السعادة المنشودة، ظل هو ذات المعنى الذي سعت له سائر الأديان والملل على اختلافها. وذلك يعني أنه سواء ارتبط الخلاص برغبة الإنسان في الارتقاء على هذا العالم المادي وبلوغ حاله أسمى من الوجود، أو ارتبط بضرورة تغيير الوضع القائم وتأسيس دولة محل أخرى، أو حتى الخلاص من وضع اجتماعي سيء يعاني منه الإنسان، فإنه يمكن القطع بأن كلمة الخلاص ترادف السعادة الخالدة، والخير الأقصى.

وعلى هذا النحو فإن تاريخ الشعوب لم يعرف شعباً واحد فحسب هو شعب الله المختار، وإنما كل أمة وكل ملة احتضنت مفهوم الخلاص كان لها تصورها الذاتي عن حب الإله، ونعمته الإلهية، ذلك الحب الذي يدفعه دوماً لإنقاذه مما يعاني منه. والحق أن هذا الايمان هو ما يبرر أمل الإنسان في حياة مستقبلية أفضل ينال خلالها الكمال المفقود. وهكذا يمكن القول بأن مفهوم الخلاص في حد ذاته يتضمن تلك الخصوصية وهذا الاختيار الذي قد يظن شعب من الشعوب أنه أمر خاص به

يتمتع به وحده بأمر من الله، مع استبعاد الشعوب الاخرى.

لا شك أن قضية الخطيئة والتكفير عنها .. والخلاص منها، سواء كان مردوداً للإله، أو للإنسان، أو لكليهما فإنها في الحقيقة تكشف عن نمط العلاقة التي تربط بين العبد وربه. إذ أن إرسال الرسول وتبليغ الرسالات لا يجسد فحسب مجد الله وعظمته بل يكشف - في ذات الوقت - للإنسان عن حقيقته، ومكانته عند الخالق. ومن هنا كان مفهوم العناية / اللطف الإلهي حقيقة مصاحبة لكل عقيدة أو مذهب يؤمن الشقاء الإنسان الناجم عن انفصاله عن الرب، وبإمكانية التحرر من هذا الشقاء وبلوغ السعادة الأبدية. إذ أن غاية الدين إسعاد الإنسان وتحقيق رفاهيته من خلال اتصال الإلهي بالإنساني.

ولعل أهم ما يميز ارتباط الخلاص بالإله بوصفه المخلص أو المسؤول عن إرسال من ينوب عنه في عملية الخلاص، هو التأكد على الجانب الأخلاقي المنبثق عن تلك الصحبة الإلهية المقدسة. إذ أن الإله - بوصفه المنقذ - يمارس فعاليته من خلال طاقته الاخلاقيه التي لا تنضب والتي تحتفظ بوجودها عبر العناية الإلهية والتي تجسد بدورها عدل الله ورحمته من خلال عمليات الانقاذ المستمرة. التي تحدث كلما اقتضى الأمر ذلك. «ففي كل مرة يتزعزع فيها نظام العالم وعدالته، وتوشك البلبلة على الانتصار اتجسد، أنا فشنو، لكى أحمى الخير واحطم الشر، أشيد الاستقامة»(1).

والواقع أن فكرة المخلص هي خير تمثل لمفهوم العناية الإلهية / النعمة، ولا يعني بالمخلص هنا ضرورة التجسد العيني، وإنما كل أشكال التدخل التي يوظفها الرب في تحرير شعبة من الشقاء والألم. سواء كان ذلك عبر الرسل بما ينزل عليهم من كتب، او من خلال الأنبياء وما يوحى به إليهم. وهكذا تتبدى العناية الإلهية بوصفها محاولة لتجاوز الانفصال بين الإله الإنسان وقهره. وما العناية إلا نوع من الهبة التي يمنحها الرب لعبادة الصالحين ليكشف لهم عن الحقائق العليا ويمنحهم التحرر.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فهي تكشف للإنسان عن القيمة اللامتناهية لوجوده والتي تدفعه لتجاوز الماديات والأشياء الوقتية والتفرغ لما هو أهم وأعمق.

(1) ملحمة البهاجفاد جيتا، الفصل الرابع نقلاً عن : روجية غارودى : نداء الى الاحياء، سبق ذكره ص 121.

فالخلاص محاولة لتجاوز الانفصال الإلهي - الإنساني والذي حدث في لحظة بعينها من أجل الفوز بالخلود عند انتهاء الزمان شريطة أن يلتزم الإنسان بالخضوع لإدارة المقدس والايمان بقدرته، وعنايته التي تجسد محبته ورحمته[1].

غير أن هذا التفسير كثيراً ما يؤدي الى البحث عن معنى الحياة الإنسانية في إطار وقف إرادة الحياة والتزام أخلاق الزهد. بمعنى أن الرغبة في تجاوز الماديات، وتحقيق المصالحة مع الله، كثيراً ما ترتبط بنظرة كونية تقوم على نبذ العالم وارادة الحياة لا على توكيدهما. وعليه تصبح المعرفة العليا في التخلص من إرادة الحياة والتزام حياة التصوف القائم على إفناء الوجود المتناهى في اللامتناهي، أي التحرر الباطني من العالم والاستغراق (الفناء) في المطلق بوصفه السعادة الأبدية، وهو ما يسمو على النسق الأخلاقي ويتجاوزه .

وإذا كان النسق البرهمي -حقا- لم يعتنق نظرة كونية توكد العالم والحياة بل دعى إلى إنكارهما، فإنه قد تجلى لنا أنه جمع في سياقه بين الخلاص السياسي الدنيوى والمتمثل في مجموع التجسدات التي يقوم بها الإله لتخليص شعبه من معاناته[2]، بجانب الخلاص الروحي والمتمثل في إكمال الذات عبر الاتحاد مع المطلق .

ومع أن الفلسفة الهندية -حسبما يرى ألبرت اشفيتسر[3]- لم تسع لتكوين حضارة خارجية واكتفت بما هو باطني، إلا أن قوتها الحقة تكمن في رد الفعل الأخلاقي إلى الباطن حيث النور الإلهي الحاضر في داخل النفوس .

وهكذا شرعت في تأسيس كيفية الخلاص على نحو لا يشعر فيه الإنسان بنوع من الاكراه ؛ فعندما يعرف حقيقة ذاته ويعي أن القانون الإلهي والقوة الأخلاقية جزء لا يتجزأ من ماهيته فإنه سيدرك أنه مطالب بالعيش في انسجام مع القانون المنبثق من داخله والذي يكشف له عن ذاته كلما أراد ذلك .

حقاً أنها لم تكن الأخلاق الفعالة التي تدفع الفرد للعمل كقوة مباشرة في تغيير العالم. ولكن كان لها نسقها الأخلاقي الذي يتفق مع بنائها الديني

Encyclopaedia of Religion and Ethics,o p.c it., p.114. (1)

N.K. Devaraja: Hinduism and Christianity, op. cit.,pp. 55-56. (2)

وذلك لرصد مجموع تجسدات الإله فشنو التي بلغ عددها اثنى عشر تجسداً.

(3) ألبرت اشفيتسر : فلسفة الحضارة، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوى، دار الاندلس للطباعة والنشر، بيروت 1983 ص 136.

والفلسفي. وإذا كان الفكر الهندي -حسبما يرى هيجل- تغافل عن وضع أسس وقواعد أخلاقية للإنسان بصرف النظر عن نوعه وطبقته، فإننا نرد ذلك الى اختلاف رؤية كل منهما للطبيعة البشرية، تلك الرؤية التي دفعت هيجل لإصدار أحكام تتفق ومعطياته الدينية والثقافية والتي تغير معطيات الفكر الهندي بمعنى أنه إذا كان هيجل ينتمي الى الحضارة المسيحية التي تؤمن بشقاء الإنسان وتعاسته اللذان يرجعان الى فساد طبيعته البشرية، تلك الطبيعة التي تنازع حولها مفكرو القرن السابع عشر فيما إذا كانت تصلح للتهذيب والتربية أم لا مجال على الإطلاق إلا بالتدخل الإلهي، فإن الفكر الهندي وعلى اختلاف مراحله، ولأنه يخلو من فكرة الخطيئة الأصلية، لم ينظر للطبيعة الإنسانية تلك النظرة البائسة، ومن ثم جاء بناؤه الأخلاقي متفقاً مع معطياته الدينية .

واتساقاً مع ما سبق، لم يشعر الفكر الهندي بأنه مطالب بتحقيق اشياء ذى قيمة في العالم بل إن التعلق بالعالم أو محاولة اصلاحه سوف يؤدي الى مجموع التناسخات التي تسعى الروح للفكاك منها.

فإذا كان النسق البرهمي يحث الإنسان على تحقيق حالة السلام الدائم وإكمال الذات إلا انه لم يسع لتحقيق ذات الكمال في العالم .

وهكذا بات واضحاً أن الخلاص في النسق البرهمي يتحدد في انه بحث المتناهي عن اللامتناهي، بحث الإنسان عن المطلق، عما هو في ذاته ولذاته، من أجل الاتحاد به وبلوغ السعادة الأبدية .

لاح، إذن، أن الخلاص البرهمي هو الوحدة السعيدة مع اللامتناهي، والتي تقضى على الألم والشقاء الذي يخضع له الإنسان، ولقد سعت الفيدانتا لتحقيق ذلك -حسبما يرى هيجل[1]- من خلال المصالحة بين الديني والدينوى، بين المعرفة الإلهية الصرفة التي تأتي عن طريق الوحى وبين المعرفة الإنسانية التي يصل إليها الإنسان بالتأمل والتفكير العقلي[2].

---

(1) حسن حنفي : قضايا معاصره، جـ2، مرجع سبق ذكره ص 178-180.

(2) بات واضحاً أن الفكر الهندي، وخلافاً مع كل ما قيل بصدد أنه لا مجال فيه للنبوة أو الوحى (صاعد بن احمد الاندلسى، طبقات الامم، طبع على نفقته عبد الرؤوف افندى الرابع بمصر، ص 18)، يظهر وعي عميق بالانفصال الحادث بين الإله والإنسان فضلاً عن سعيه لتجاوز هذه القطيعة وقهرها. بل إن النفس البوذي نفسه - كما سنرى =

ولكن هل شهد المفهوم تطوراً عبر تاريخ الأديان[1] أم احتفظ بذات

=

فيما بعد - وبالرغم من أنه استهل تحليله للماهية الإنسانية بعيداً عن السماء إلا انه انتهى باقرار هبوط البوذسيستفاذ، المستنيرين، الذين بلغهم الوحي وحققوا درجة عالية من الوحدة الصوفية من أجل مساعدة الاخرين في تحقيق ذات الوحدة. ناهيك عن ملحمتي الجيتا والرامايانا اللتان يجسدان لنا ذلك التجسد العين للاله من أجل خلاص المجموعة.

واللافت أن ثم تشابه بين هؤلاء المستنيرين وبين تلاميذ اليسوع الذين قام بتدريبهم وسمح لهم بمشاركته في خبرته الخاصة كي يؤهلهم للتبشير بالانجيل وخلاص البشر. كما اشار الدين اليهودي الى مجموع المنقذين، أدوات الخلاص المقدس، الذي يجسد كلٍ منهما روح الله التي تدفعهم للعمل من أجل خلاص اسرائيل.

- Encyclopaedia of Religion and Ethics, op. cit.p. 115-119.

(1) وللاجابة على هذا التساؤل تبنى الباحث منهج هيجل لدارسة الأديان عبر تطورها التاريخي، ولعل ذلك يرجع إلى أهمية الدور الذي لعبته فلسفة الدين عند هيجل في تاريخ الفكر الفلسفي إذ أنها تمتاز بعمق التحليلات التي استطاع هيجل بواسطتها استعراض حياة الشعوب المختلفة من الناحيتين الدينية والفلسفية.

هذا إلى جانب أن النسق الهيجلي في حد ذاته قد جسد خلاص الروح من المتناهي إلى اللامتناهي، إذ أنه جعل المتناهي إحدى لحظات اللامتناهي في تطوره. وعليه تجلى الخلاص في وصول الروح إلى قمة تطورها وبلوغها اللامتناهي في ذاته ولذاته. غير أن المطلق لا يعي ذاته إلا عبر تطور الوعي الإنساني، عندما يصل الى مرحلة التفكير الفلسفي في المطلق. ومن ثم فإن الدين -حسبما يرى هيجل- هو معرفة الروح الإلهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي، وكأن الخلاص المنشود يخص الاثنين معاً في ذات الوقت، الله والإنسان.

وإذا كان تطور الأديان كما يعرضه هيجل مخالف لتطورها في التاريخ، بالإضافة الى أنه اسقط من حسبانه بعض الأديان كأديان ما بين النهرين، فإن اختيارنا لهذه البنية الهيجلية قد أدى - اتساقاً مع المنهج - الى تناول مفهوم الخلاص عبر أديان بعينها وإسقاط أديان أخرى. هذا من جهة ومن جهة أخرى لم تكن الأديان التي تعرض لها البحث على قدرٍ متساوٍ سواء من حيث الكم أو الكيف، بمعنى أن هناك بعض الأديان التي كان لها نصيب أوفر في بحثنا من أديان أخرى. ولعل ذلك يرجع إلى أننا نتناول تلك الأديان من خلال الموضوع الرئيسي للبحث وهو مفهوم الخلاص دون التطرق إلى التفصيلات التي قد تحتاج إلى ابحاث منفصلة. هذا، وعلى الرغم من أننا ارتقينا البنية الهيجلية لدراسة الأديان إلا أن الأمر لم يخل من بعض الصدام، والمخالفة مع

=

المعنى؟ وهل اختلفت سمات الخلاص الروحي عن الخلاص السياسي ومن ثم طبيعة المخلص في كل منهما ؟ أم احتفظا بذات المعنى ؟

أولاً : أديان الجوهر :

1- الصين:

احتضنت الديانة الصينية تصوراً لعصر ذهبي نعم خلاله كل من البشر والآلهة - على السواء - بحياة سعيدة وخالدة، حتى حدث الانفصال فصعدت الآلهة الى السماء وظل الإنسان على الأرض. ورغم عدم وضوح الأسباب التي أدت الى هذا الانفصال إلا أن ظهور عصور التدهور وفساد الأسر الحاكمة أفضى الى الربط بين ما يعاني منه الإنسان سياسياً واجتماعياً وبين علة هذا الانفصال سعياً نحو تجاوز الأزمة واستعادة هذه الخبرة الماضية .

وبالرغم من أن الواقع الصينى لم يشهد ذات التقسيم الطبقي الذي شهدته الحضارة الهندية، فإن المجتمع الصينى انقسم من حيث العبادة الى ما يخص العامة وما يخص الخاصة. إذ اختصت الأولى بعبادة الظواهر الطبيعية وارواح الموتى سواء كانوا آباءً أو أجداداً، اعتقاداً منهم بأن لها القدرة على إلحاق الأذى بهم، كما أنها قادرة على تحقيق الخير الكثير. ولذلك آمنت العامة بأن تلك العبادة من شأنها أن تحقق لهم الخلاص من الفقر والشقاء الدينوى كما تمنحهم الخير ذاته عن الموت.

أما الخاصة، فقد اقتصرت على عبادة إله السماء، الإله الأعلى، المسؤول عن مساندة سلطتهم السياسية وهو من يمنحهم حق التفويض بإدارة شؤون البلاد. فلقد تجلت عناية السماء بوصفها المسؤولة عن خلاص الشعب - على المستوى السياسي والاجتماعي - مما يعاني منه من اضطهاد وقهر وحملت الأمبراطور، ابن السماء، مسؤولية ذلك. إذ أنه منتدب من قبل السماء لكى يحقق بين الناس شريعة السماء على الأرض[1]، بيد أنه إذا اخفق في ذلك أو تغافل

=

هيجل، كما سيتضح عبر ثنايا وتعاريج البحث.

(1) اشار هيجل لمكانة الامبراطور في الدولة بوصفه الرئيس الأعلى لدين الدولة، حيث أنه حلقة الوصل الوحيدة بين السماء والارض. وهكذا كان الدين في الصين هو بالضرورة دين الدولة، لأن القائم عليه هو في ذات الوقت القائم على شؤون الدولة والحامى لها بأمر السماء.

=

عن ما هو مكلف به فإن الثورة ستصبح أمراً حتميا بل هي ضرورية ضرورة مطلقة[1]. ومن هنا كانت الثورة هي إحياء للنظام وإقرار لقانون السماء.

وهكذا تصبح الإطاحة بسلطة ما أو تفويض أخرى مردوداً الى العناية السماوية التي شاءت ذلك إنقاذا للشعب وعقاباً للأسرة المخلوعة على مخالفة قانون السماء الأبدي. وإذا كان فساد السلطة السياسية يؤدي الى وقوع الشعب في كثير من المحن والكوراث فإن مخالفة الميثاق / العهد المعقود بين الملك والسماء لا يضر في الأساس إلا الأمبراطور المخلوع نفسه، والذي سيسحب منه التفويض ليمنح لأسرة جديدة.

وعليه بات واضحا أن الخلاص في الفكر الصينى يكمن في سريان الاتفاق المبرم بين السماء بوصفها المخلص وبين الأمبراطور بوصفه الرسول المطيع الذي يحمل الأمانه ليحرر الشعب من معاناته. ولهذا يمكن القول بأن الخلاص الصينى هو خلاص سياسي يتحقق بعون من السماء بوصفها المسؤولة عن إدارة شؤون الأرض.

وإذا كانت فلسفتا كلاً من لاوتزو وكونفوشيوس بمثابة فلسفات تمخضت كرد فعل للفوضى السياسية التي يمر بها الواقع الصينى، فإن كل منهما قد اتخذ سبيلاً مختلفاً في مواجهة الأزمة.

فبينما سعى كونفوشيوس الى « إعادة الانسجام بين السماء والأرض عن طريق محاكاة القدماء»[2]، أي استعادة العصر الذهبي، مستخدما ذلك التهذيب الأخلاقي والتدريب العلمي من أجل بلوغ المعرفة الصحيحة التي رأى أنها مصدر الحياة السعيدة، فإن لاوتزو أراد تحقيق ذات الانسجام بإدماج الإنسان في الطبيعة عبر ممارسة الزهد والتأمل الهادئ حتى يتجلى إشراق اللامعرفة و التي تؤدى إلى التحرر من الأوهام[3]. وعلى هذا أكد لاوتزو أن إصلاح الواقع والتحرر من الفساد القائم لا يكون بالعلم أو كثرة القوانين والواجبات وإنما باتباع «التاو»[4].

=

- هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني، سبق ذكره، ص 48، 85.

(1) روجيه غارودى : نداء إلى الاحياء، سبق ذكره، ص 130 .

(2) المصدر السابق، ص 130.

(3) المصدر السابق، ص 132 .

(4) من اللافت أن تحديد «التاو» الصينى يقترب من تحديد البرهمان، حيث تجلى هو =

لقد أرجع الفوضى التي يعاني منها المجتمع الى تدخل الإنسان في مسار الأشياء، ومن ثم فإن التحرر من هذه المعانة وبلوغ الكمال يصدر عن اللا عمل، وهو لا يعني الجمود بقدر ما يفيد ترك الأشياء وفقاً لناموسها الطبيعي.

لقد رأى لاوتزو أن «التاو» هو القانون، الطريق الداخلي التي تعمل وفقاً له كل الموجودات من أجل صلاحها وكمالها، ومن ثم فإن الأشياء تحيا من تلقاء ذاتها، ووفقاً لقانونها الداخلي. ولكن عندما يتدخل الإنسان في مسار الأشياء فإنه بالضرورة يفسد تلقائيتها وعندئذ يحدث التدهور. وعلى ذلك بدا الخلاص.. السعادة، في السماح للأشياء بأن تسير وفقاً لطبيعتها الخاصة.

2- الهندوسية :

ويضع هيجل الهندوسية ضمن أديان الجوهر على اعتبار نظرتها للألوهية، والوجود، والإنسان على النحو الذي أشرنا إليه سابقاً.

3 - البوذية : -

لا شك أن الاتجاه الذي تبناه البوذا يعد إكمالاً للثورة التي شنتها الجينية ضد العقيدة البرهمية، وهو ما أدى - فيما بعد- إلى إعادة بناء النسق البرهمي على ضوء العديد من التساؤلات التي طرحها النسق البوذي.

غير أن هذا لا يعني أن البوذية تمثل قطيعة تامة مع النسق البرهمي وإنما هي محاولة لإصلاح ما فسد فيه - حسبما يرى البوذا - والعودة به إلى نقائه الأصلي[1].

=

الأخر بلا سمات أو خواص. غير أن هذا لا يعني انها عدم محض وإنما هو منهج استخدم لتحقيق ذلك التمايز بين التاو / البرهمان وبين ما عداهم من كائنات. «فالتاو» هو الوحدة التي تشكل أساس التنوع والكثرة القائمة في العالم، وعرفه لاوتزو بأنه «أم كل الأشياء». وحسبما يرى هيجل، فالتاو هو الطريق / المسار الذي تبعه الأشياء في صيرورتها، ولكي يعي الإنسان وجود التاو ويحيا ملتزما به عليه أن يتحرر من الأهواء والانفعالات، ويمارس فعل التأمل لاكتشاف الطبيعة العميقة للأشياء.

- جون كولر : الفكر الشرقي القديم، سبق ذكره 379-380.

- Hegel : lecturs on the Philosphy of Religion, op. cit., p 244

(1) وفي هذا ماثل غارودى بين دور البوذا إزاء النسق البرهمي وبين ما فعله لوثر في مواجهة الكنيسة. إذ أنهما - حسبما يرى - لم يتجها الى تأسيس دين جديد ولكن عملا على اجراء عودة الى البراءة الأولى، ومن أجل زعزعة السلطة الكهنوتية التي مالت للشكلية أكثر من اهتمامها بجوهر العقيدة. انظر : - روجيه غارودى، مصدر سبق

=

فكما توجه النسق البرهمي لتحليل ماهية الإنسان من أجل الوصول إلى إدراك القصد الإلهي لوجوده، سعت البوذية نحو توعية الإنسان بحقيقة وجوده وطبيعة الحياة التي يحياها من أجل أن يدرك:

أولاً: أسباب البؤس والشقاء الذي يخضع لهما.

وثانياً: من أجل التحرر من هذا الوجود البائس وبلوغ النيرفانا، أي التحرر الكامل للوعي الفردي[1].

وبينما أنكر البوذا حقيقة الروح الفردي، ذلك الجوهر الإلهي الثابت الذي بشرت به البرهمية، فإنه أكد على وجود عالم أوسع يمكن أن يحيا فيه البشر حياة أكثر سعادة حيث يتم تجاوز الأنا الفردية بكل رغباتها وشهواتها وبلوغ الحياة المتعالية.. النيرفانا[2].

رأى البوذا أن كل ما يعاني منه المرء يعود الى رغباته الحسية التي تصدر عن خطأ معرفي أصيل وتسبب له الألم المستمر والشقاء. ومن أجل أن يشرح ماهية الألم سعى للكشف عن حقيقة الوجود والأشياء التي تحيط بنا في حياتنا اليومية. وانتهى إلى أن التغير الذى تخضع له الأشياء هو القانون الذي يحتضن الكون من حولنا بموجوداته المتنوعة. إذ أنه لا يوجد شيء ثابت[3] ومن ثم فإن الأشياء لا تتصف بالديمومة وإنما هي في حالة تدفق مستمر وسريان متصل[4].

ومصدر الخطأ ينبع من الاعتقاد بأن هذه الأشياء ثابته، ومن هنا يتولد الارتباط بها ويسعى الإنسان لاقتنائها معتقداً أنها ستحقق له السعادة. بيد أنها سرعان ما تخضع لقانونها الأبدي، أي الزوال والتحول، وعندئذ تتولد المعاناه الناجمة عن ضياع الأشياء التي تعلقت بها الأنا وبالتالي يحدث الألم.

وهكذا بات واضحا أن المعاناة تنشأ عن الرغبة أو الشهوة والتي بدورها

=

ذكره ص 123.

(1) The New Encyclopaedia Britannica, op. cit.,p. 203.

(2) جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح ص 230.

(3) من الملاحظ - حسبما يرى جفري - أن مذهب البوذا لا ينكر وجود شيء خالد، وانما يذهب فحسب الى ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يوجد داخل الفرد بوصفه كائن فإن ومتحول - جفري بارندر، سبق ذكره، ص 229.

(4) Charles A.Moore : The Indian Mind, op. cit., p. 104-106.

تصدر عن الجهل بحقائق الاشياء، ومن أجل القضاء على ذلك علينا إيقاف / إخماد الرغبة والتطلع الى الحكمة التي نتجاوز بها الألم ونحقق المعرفة الكاملة للأشياء على نحو ما هي عليه في ذاتها[1]. وعندئذ نصل الى التحرر الكامل، ونخرج من دائرة الألم، وننال النيرفانا.

ومن هنا، يشير هيجل الى النسق البوذي باعتباره يمحو في قضية العدم حيث نظر البوذا - حسبما يرى هيجل - الى العدم بوصفه جوهر الأشياء، بل إنه مبدأ الأشياء جميعاً. وعلى هذا بدا العدم هو البداية والنهاية، اذ تخرج الأشياء من العدم واليه تعود. وعليه يصبح العدم المجرد هو ما يمكن أن نسميه بالوجود الأسمى، بل إن السعادة القصوى. النيرفانا تكمن - لديه - في الاتحاد مع العدم[2].

إن التصور الهيجلي للنيرفانا - والتي هي غاية النسق البوذي - بوصفها العدم هو أمر يناقض الواقع البوذي. حقا لقد دعى البوذا الى ضرورة الانفصال عن كل ما يربطنا بالوجود المادي ومن ثم عدم التعلق بشيء ما لأنه سرعان ما يتلاشى، إلا أن هذا لا يعني الجمود والسكون المطلق. إذ أن دعوة البوذا الى اللافعل هو دعوة للانقطاع عن الارتباطات الجزئية التي يندفع اليها الإنسان برغباته الفردية، وهو ما يحجب عنه الحياة الأسمى. أي الولادة السماوية التي يحيا خلالها متحرراً من الموت والشقاء مستمتعاً بالخلود[3].

وعندما أراد البوذا تحديد النيرفانا على نحو يمايز بينها وبين السعادة الزائفة، التي يصلها الفرد بإشباع الرغبات الوقتية لجأ الى السلب لا بغرض انها تفيد العدم المحض، أو الخواء، أو انها اللا وجود، وإنما بمعنى أنها تعلو على كل التحديات المألوفة[4].

واللافت في النسق البوذي - وهو ما غفل عنه هيجل - ليس مفهوم الاستنارة أو النيرفانا وإنما مفهوم «البوذيستافا» وهو حرفياً يعني هؤلاء القريبين من اليقظة، أو الذين اوشكوا على بلوغ النيرفانا، ومع ذلك أرجئوا سعاتهم

(1) جون كولر : الفكر الشرقي القديم، مرجع سبق ذكره ص 198.
(2) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، جزء 2، ص 139.
(3) Encyclopaedia of Religion and Ethics, op. cit.,. 110
(4) The New Encyclopaedia Britannica, op.c it.,p. 20

عمداً لمساعدة الاخرين. بمعنى أن يظل «البوذيستافا» خاضعاً لإطار الزمن مكرساً نفسه لخلاص المجموع[1].

والواقع أن هذا التصور وإن كان يجسد مفهوم الرحمة والشفقة في علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، إلا أن أهميته الكبرى تتمثل في أنه يجسد - فعالية - المخلص البشري الذي يتحمل - حباً - عبء تحرير الجماهير التي عجزت عن تحرير ذاتها. قد لايكون البوذيستافا تجسيداً عينياً للإله ولكنه بالضرورة محمل برسالة سماوية تلزمه بذلك .

ثانياً : أديان التحول:

1- الزرادشتية :

بينما نظر البوذا الى الرغبة بوصفها علة الألم الذي يعاني منه الإنسان، وأن القضاء عليها هو في ذات الوقت تحرر من الألم، فقد رد زرادشت وجود الألم إلى الشر الموجود في كل إنحاء العالم والذي لا سبيل للخلاص منه الا بالقضاء على علة الشر والمتمثل في شخصية الإله المتمرد « اهريمان» واعوانه .

إن إله زرادشت لم يكن مجرد إله كوني، خالق وحافظ ومدمر، على غرار البرهمان الهندي وإنما كان في الأساس إله أخلاقي. أو بلغة أفلاطون هو مثال الخير والحق والجمال. ولهذا بدا العالم بوصفه مسرحا للصراع الدائم بين الخير والشر، الحق والباطل، الجمال والقبح. وبالرغم من التأكد على وجود الشر، ومحاولاته المستمرة في إغواء البشر، إلا أن النسق الزرادشتي لم يتبن تلك النظرة الكونية القائمة على مبدأ إنكار العالم والحياة، ومن ثم لم تظهر الدعوة لاعتزال العالم والحياة من أجل التحرر من ذلك الشيطان الماكر. بل على العكس من ذلك، فقد أدان زرادشت بشدة ممارسة الزهد والتقشف بل أعدهما من الخطايا الكبرى مثلها مثل الانغماس في الشهوات والارتداد عن الدين[2]. وعلى هذا لم يكن دين زرادشت دين إعتزال وانسحاب من العالم، وإنما كان دين عمل، دين حركة، حتى نتمكن في كل ما نفعل، وفي كل ما نقول، وفي كل ما نفكر من قهر الشر ونصرة الخير حتى تحين اللحظة المنتظرة ويتحقق الخلاص الشامل والسعادة الأبدية .

---

(1) جفري بارندر : سبق ذكره، ص 238 .

(2) جفري بارندر : سبق ذكره، ص 121

ولقد تحولت الحياة الإنسانية الى معركة مستمرة وجب على الإنسان الانضمام إليها شاء أم أبى، وهو ما يكشف عن قيمة العمل داخل هذا الإطار الذي طالب الإنسان بضرورة أن يكون في آن محارباً وصوفياً. وعلى ذلك بدا الخلاص هو سعى الإنسان لإسترجاع حريته الأصلية، لما قبل اختيار الشر، حيث تجلت حرية الاختيار، لا الرغبة، بوصفها مصدر الشر، فهي قد تدفع الإنسان إلى الخير فيخلص أو إلى الشر فيسقط[1].

ومع أن الإنسان في النسق البرهمي لم يشعر بانه مطالب بآداء شيء ذى قيمة للعالم، كما أن تصوره لعالم آخر يفارق عالمنا لم يدفعه الى الايمان بإمكانية تحقيق هذا المثال وإصلاح العالم الذي نحيا فيه. فإن الإنسان في النسق الزرادشتى كانت له رؤية مغايرة تماماً تجاه العالم. إذ أنه لا يسعى فقط لكى يحيا حياة إلهيه مطلقة الكمال وإنما عليه أن يبذل قصاري جهده من أجل تحسين هذا العالم، ومن أجل تحقق مزيد من النصر للخير والحق على الباطل الشر[2].

وعلى هذا تصبح غاية الوجود البشري - حسبما يرى هيجل - لا إدراك إله الخير وتهيئة الإنسان نفسه للقائه فحسب - كما هو الحال في الهند - إنما في أن يحافظ على نفسه نقياً، طاهراً، وأن ينشر هذا النقاء من حوله[3].

وبالرغم من إيمان هذا الدين بحتمية مجيء المخلص المنتظر[4] سواء كان هو ابن زرادشت أو شخص غيره - إلا أنه لم يرفع التكاليف ولم يدع الإنسان لأن يُحمل المخلص تبعات ذنوبه. وإنما فرض على البشر كافة ضرورة العمل من أجل تدعيم الخير، ليس هذا فحسب بل إن عمل الإنسان هذا اصبح يساهم بشكل مباشر في مجيء هذا المخلص. وعلى هذا اصبح وجود الإنسان الخير وعمل خطوة لا غنى عنها لقدوم المخلص وتحقق الخلاص الأبدي.

لم تكن علاقة الإنسان بالإله - على غرار النسق البرهمي - من أجل الخلاص

(1) روجيه غارودى: سبق ذكره، ص 85.
(2) جفري بارندر: سبق ذكره، ص 116 - 117.
(3) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، جزء 2، ص 153.
(4) أشار الشهرستانى إلى أن كتاب الزندفستا لزرادشت بشر بقدوم شخص في اخر الزمان يدعى « اشيذ ريكا» يحيى العدل ويميت الجور ويرد السنن المغيرة الى أوضاعها وينقاد له الملوك، وينصر الدين الحق وتهدأ الفتن.
- الشهرستانى، مرجع سبق ذكره، الجزء 2، ص 65.

الفردي فحسب وإنما من أجل خلاص العالم كله ومن أجل تدعيم سلطة الإله ذاته. وهكذا يضحى الإنسان بذاته، وفكره، وعمله كي يشارك في تحقيق المستقبل الإلهي، حيث تجلى الإنسان، وليس الإله، بوصفه الحافظ والقائم على عمليات الخلق المستمرة التي تحدث في الطبيعة من خلال الإبقاء على الغريزة الجنسية. ولكن، وحتى لا يسمو الإنسان على الإله نسب للأخير القوة التي تمنح الإنسان القدرة على أن يحيا حياة الصراع من أجل الخير[1]. ذلك الصراع الذي سوف يفضي بالضرورة الى خلق مملكة الرب والتي تتسم بالعدل والجمال والخير.

إن هذا التصور للإله الزرادشتي وطبيعة الدور المكلف به تجاه الإنسان والعالم قد دفع هيجل لرفعها فوق أديان الصين والهند، حيث تجلى الإنسان خلالها حراً فهو يشغل مركزاً يقف وجهاً لوجه أمام الوجود الأسمى إذا أصبح الأخير موضوعاً بالنسبة له.

لقد بدا الإنسان في هذا الإطار منفصلاً عن الماهية الكلية ومع ذلك فهو يتعرف على نفسه بوصفه متحداً معها ومشاركاً فيها[2].

2- الديانة السورية :

بات واضحا أن المذاهب السابقة اقتصرت على النظر الى الألم بوصفه مظهراً من مظاهر الشر الذي يجب التحرر منه بل والعمل على تجنبه حتى ننال السعادة الأبدية. بيد أن الألم البشري في النسق السوري تبدا بوصفه عنصراً لا غنى عنه للعبادة والتقديس.

ففي الألم - حسبما يرى هيجل - يشعر الإنسان بذاتيته فهو هنا يطلق العنان لوعيه الذاتي وشعوره بالوجود الفعلي[3]. إذ لم يعد الموت أمراً مربكاً، ومؤلماً، وإنما - كما تجسده عبادة أدونيس وأسطورة العنقاء - أصبح مباطناً للألوهية ذاتها من خلال موت الإله وعودته للحياة مرة ثانية[4].

ومن هنا تكتسب الحياة قيمتها التي سبق وفقدتها في جدالها مع الموت بوصفه حقيقة مؤلمة. فعندما يموت الإله ثم يبعث مرة أخرى، بلا كارما أو تناسخ، فإن

(1) نص الأبستاق : نقلاً عن : روجيه غارودي، سبق ذكره ص 88 .
(2) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، جزء 2، ص 146 .
(3) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، جزء 2، ص 189،178 .
(4) Hegel : Lecture on the Philosophy of Religion, op. cit.,p. 310 - 313.

هذا يعني أن الإله ذاته يشتمل على الضدين النور والظلمة، الخير والشر، الموت والحياة، ومن ثم لا سبيل للصراع بينهما ولا مجال للتحرر من أحدهما طالما أنهما يشكلاّن ذات الهوية. فالموت، والألم، والحياة هم أجزاء من الذات الإلهية .

3- الديانة المصرية :

كان الايمان بعودة الروح الى ذات البدن بعد الوفاة من أهم التصورات الدينية التي هيمنت على العقيدة المصرية، ولذلك أقيمت الأهرامات وغيرها من القبور الفارهة تعبيراً عن ذلك الايمان بخلود الإنسان. ولقد بلغت هيمنة هذا التصور للحد الذي أصبح معه الإنسان ينظر الى حياته الدنيوية بوصفها حياة مؤقتة، وزائلة، أما الحياة الأخرى، حياة القبور، في الحياة الدائمة، إنها الخلود والديمومة. ومع أن لاهوت الخلاص المصري قد ذاع صيته بوصفه امتيازاً ملكياً للفرعون فحسب والذي يدخل وحده في تلك العلاقة المقدسة مع مجمع الإله، إلا أنه سرعان ما امتد الى سائر طبقات المجتمع الى أن أصبح - في عام 1400 ق.م[1]- طقس محكم يصاحب إجراءات الدفن. الأكثر من ذلك أن القدرة على الإنفاق على تلك المراسم أصبحت تشكل الأمل في تحقيق مصير الفرعون المقدس[2] والذي تقدمه طقوس الخلاص الجنائزية .

وبالرغم من هيمنة الموت على الفكر المصري فقد سعى الإنسان آنذاك لكي يعطي حياته بعداً إلهياً من خلال الـ(كا) التي لعبت دور الوسيط بين الإنساني والإلهي. ولذلك لم يسع للانسحاب من العالم والتزام مبدأ إنكار إرادة الحياة والعالم وإنما عين نفسه مسؤولاً مسؤولية كاملة لكل ما يحدث في الكون، الآن وفي الحياة القادمة، فحياته هي حياة الإله، الإله أوزوريس، بامكانياته اللامتناهية[3].

ومن المحتمل أن التأكيد على أهمية العمل وفاعليته في الواقع المُعاش ولديه هذه المسؤولية الشاملة. ولهذا كان التوحد مع أوزوريس - الإله الكلي

(1) The New Encyclopedia Britannica : op. cit.,p. 203.

(2) لقد كان الفرعون نفسه من الناحية الرسمية إلهاً ولم يبلغ أحد غيره من البشر هذه المكانة باستثناء عدد ضئيل، وحتى في هذه الحالة كان نوعاً من التقدير الموجه اليهم بعد الوفاة، انظر: - جفري بارندر، سبق ذكره ص 51 .

(3) روجيه غارودى : سبق ذكره، ص 72 .

الذي مات ثم تغلب على الموت وعاد الى ذاته[1] هو الأمل الرئيسي في الخلود.

ومع أن تصورهم للسعادة قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالعالم الآخر إلا أن حياتهم اليومية لم تخل من المرح والنشاط. فقد كانوا شعباً يتمتعون بالحياة الى أقصى حد بل إنهم نقلوا الى العالم الآخر ذات المتع التي نعموا بها في الحياة الدنيا[2].

ولعل ذلك يرجع الى أن الموت - لديهم - لم يكن عكس الحياة، أو يشكل قطيعة معها وإنما يتبدى بوصفه شكل من أشكالها المتنوعة والتي تتخذها كإطار تستمر من خلاله. فهو ينطوي على حضور حي وفعال للأموات. أو كما يرى هيجل[3]، فاذا كان الموت يخرج من الحياة فإن الحياة بدورها تخرج من الموت، وعليه فقد تجلى الموت بوصفه بداية لحياة جديدة تتصف بالأبدية.

ومن أهم ما يميز الديانة المصرية هو تأكيدها على خلود الإنسان ككل، مركباً من جسد وروح. وبالرغم من تقديرهم للأخيرة وإيمانهم بإنها أزلية في ذاتها ولذاتها وأنها عاجلاً أو آجلاً ستصل الى السعادة الأبدية، إلا أنهم - في مقابل النسق البرهمي - لم يهملوا الجسد أو يطالبوا بإماتته بوصفه علة سقوط الروح.

وإنما تبرز المصادر المصرية مدى اهتمامهم بهذا الإطار المادي الذي تحل فيه الروح، بل سعوا الى الحفاظ عليه حتى بعد الموت لحين عودتها وبدء الحياة الثانية. ولذلك دأب المصريون على الاهتمام الشديد بشعائر دفن الموتى حيث ارتبطت سعادة الإنسان الأخروية - لديهم - بكم الشعائر الجنائزية التي تصاحب عمليات الدفن.

وعلى هذا لم تكن غاية الفكر المصري الخلاص من خطيئة كبرى أو من بؤس الحياة وشرها وإنما تحقيق الخلود عن طريق التوحد بأوزوريس بعدما يظهر التزامه بالقانون الأخلاقي. فالانسان الفاضل لا يموت بل يحظى بالخلود بسبب طيب ذكراه[4].

---

(1) Hegel : Lectures on Philosophy of Religion, op. cit.,p. 314.

(2) فرانكفورت : ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الاولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للنشر، بيروت 1980، ص 117 .

(3) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الاول، ترجمة د/ إمام عبد الفتاح، دار الثقافة، القاهرة 1974، ص 167 .

(4) علي حسين الجابري: الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة واليونان، آفاق عربية للنشر، بغداد، ص 121 .

وعلى ذلك فالخلاص في مصر القديمة - إذا جاز لنا ذلك - يكمن في التحرر من ذلك الحيوان المرعب الذي يتربص بالأشرار والفاسدين، بجانب إجتياز المحاكمة التي سيشهدها الإله ذاته من أجل المشاركة في الكمال الإلهي .

ولكن، ما هي حقيقة التناسخ التي نسبت إلى الفكر المصري، وهل لعب هذا المفهوم دور في قضية الخلاص، على غرار النسق البرهمي ؟

عرفت الديانة المصرية عقيدة التناسخ - حسبما يرى هيجل - حيث تمضي الروح ما يقرب من ثلاثة آلاف سنة في عملية ترحال مستمرة طالما ابتعدت عن عبادة أوزوريس، أما الروح المخلصة والتي تدين بالطاعة فإنها لا تخضع لمثل هذا الهوان[1] .

ولكن، إذا كانت قضية الثواب والعقاب تتجلى يوم دينونة الإنسان، الذي سيحاسب فيه كل أمرء عما فعل، فيدخل الفاضل إلى عالم السعادة ويذهب الفاسد إلى الجحيم فيقضى عليه وبلا رجعه. وهو ما أدى إلى ظهور لاهوت الخلاص والذي يضمن للمتوفى المرور بسلام وإجتياز الإختبار. فلماذا إذن يوجد التناسخ وما أهميته هنا ؟

من المحتمل أن يكون مفهوم التناسخ قد ظهر كبديل - في بعض فترات هذه الديانة - لتلك الوحوش المرعبة والمتربصة بالبشر عند الجحيم. وقد تكون من أجل حث الإنسان - تجنبا للمسخ - أن يكون من ذوى الأفعال الحسنة والمطيعة ولكى لا تتجسد روحه في حيوان ويحرم من السعادة الأبدية .

على كل، وأيا ما كان الأمر فناءٍ تام أو خضوع لدورات التناسخ المتكررة، فقد شرعت الكهنة في اكتشاف البديل الذي يجبر الآلهة على الاستسلام لرغبات الإنسان في الخلود والنجاة[2] .

ثالثاً: أديان الفردية الروحية:

1- اليهودية :

ارتبط مفهوم الخلاص في العقيدة اليهودية ارتباطاً وثيقاً بقضية التوبة،

(1) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، جزء 2، سبق ذكره، ص 210.

(2) انظر في ذلك ومن أصل المزيد حول أعمال الكهنة في هذا الاطار :

- ول ديورانت : قصة الحضارة، الشرق الأدنى، الجزء الثاني من المجلد الأول، ترجمة محمد بدران، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1971، ص 163 - 166 .

والندم من أجل الحرية واسترداد ما فقد. ومن هنا كان التحرر من النفس، والخلاص من الكوارث السياسية والاجتماعية، وتصور المجتمع الفاضل العادل بمثابة إيماءات لذلك التحرر المقدس الذي سينعم به شعب الله المختار[1].

وبالرغم من اتفاق كل من اليهودية والمسيحية حول الخطيئة الأولى بوصفها السبب المباشر في وجود الشر في العالم، فهي أصل الموت الذى أصيب به الإنسان، وهو ما يقتضي ضرورة الندم بجانب مغفرة الرب حتى يتحقق الخلاص، إلا أن أساس معاناة الشعب اليهودي وآلامه ترجع إلى الخطايا التي ارتكبها هذا الشعب نفسه في حق الإله مما أدى إلى حدوث الإنفصال - بينهما - الناجم عن غضب الرب. « إن شعبى استبدل مجده بما لا ينفع .. تركوني أنا ينبوع المياه الحية واحتفروا لهم أباراً مشققة لا تمسك الماء»[2].

وهكذا تجلت عصور السبى والقهر، وغيرها من المحن التي مر بها الشعب اليهودي بوصفها نتيجة ضرورية لآثامهم ومخالفتهم للشريعة التي وضعها لهم يهوه. وفي الوقت الذي فسر فيه الأنبياء اليهود هذه الكوارث على أنها عقاب يهوه لبني اسرائيل، عادوا فوعدوهم بالخلاص، وما يتبعه من حياة سعيدة، في مملكة الخلاص تحت رعاية يهوه .

وهكذا تجلى الخلاص اليهودي، لا في التحرر من الخطيئة الأصلية، وإنما في التحرر من الفشل العام والمواقف الإليمة التي يعانون منها والتمتع بصحبة الرب حيث السعادة الأبدية. وهكذا استطاع النسق اليهودي، وفقاً لمفهوم الميثاق الذي عقدة يهوه مع بنى اسرائيل بأن يكونوا شعبه المختار، التأكيد على أن يهوه لن يتخلى عن شعبه بل سيمنحه مستقبلا أفضل على أن يلتزموا بالطاعة والايمان بقوة يهوه المخلص[3].

وبالرغم من أن خطايا الشعب اليهودي تعلقت بقضايا الايمان وصلب العقيدة ذاتها، إلا أن تصورهم للخلاص كان ذو صبغة سياسية ودنيوية أكثر منه خلاص روحى. بل إن تصورهم لمملكة الرب، التي تعد خير تمثيل لاستعادة

(1) Encyclopaedia of Religion, op. cit.,p. 229

(2) العهد القديم، إرميا 2 : 11 - 13 .

(3) د. منى ناظم: المسيح اليهودي ومفهوم السيادة الإسرائيلية، سبق ذكره ص 55 - 60.

الاتصال بين الإنسان وربه، لم يكن تصوراً روحياً سماوياً بقدر ما كان تصوراً دنيوياً يكشف عن رغباتهم السياسية وطموحاتهم المادية ومشاعر الحقد والكره التي يكنونها تجاه الشعوب الأخرى.

ومع ذلك فقد جسد مفهوم الخلاص عودة بنى إسرائيل إلى الرب في اوقات النكبات حيث أنهم يدركون أنه لا مخلص لهم سوى الله، ولا أمل لهم في النجاة بعيداً عن يهوه[1] فالخلاص هو عمل الرب، إنه المنقذ الوحيد وليست هناك قائمة بالكائنات التي تتوسط الطريق بين المقدس والدنيوى، ومن ثم لا يوجد ما يحول دون اقترابه من إسرائيل .

وهكذا دعم النسق اليهودي مبدأ الحب الذي يدفع الرب دوماً لتحرير شعبه من كل الآلام والمحن بالرغم من نقضهم لشريعته الأبدية[2]. مع أن تحرير اسرائيل - في الماضي - تم وفقاً لأفعال بشرية إلا أنهم ردوه إلى فعل يهوه وقوته تماماً كما نسبوا له تحقق الخلاص الشامل في المستقبل البعيد .

واللافت أن تصورهم للخلاص وبلوغ مملكة الرب لم يرتبط بالدعوة إلى إنكار العالم وإرادة الحياة وإنما بالاعتقاد في تحقق المملكة هنا في هذا العالم، إن لم يكن الآن ففي المستقبل الآن. ولذلك أصبح هدف الإنسان أن يحيا في هذا العالم الذي خلقه الرب ذاته وإليه سوف يرسل المخلص المنتظر ليرسى دعائم مملكته المقدسة.

وهكذا لم يكن الخلاص اليهودي نوعاً من الوحدة الصوفية التي ينصهر خلالها الجزئى في الكلي وإنما بات هو حقيقة الحياة اليومية التي تكشف عن عمليات الإنقاذ المستمر التي يمر بها الشعب بين الحين والآخر.

فإذا كان الخلاص البرهمي يكشف عن محاولات الإنسان المستمرة لقهر فرديته التي تدفعه بعيداً عن الغاية التي خلق من أجلها، فإن الخلاص اليهودي يكشف عن ذلك السعى لقهر كل الأجناس الأخرى لصالح اليهود. ورغم ما بين الديانتين من تباين، حيث اقتصرت الأولى على الخلاص الفردي بينما اهتمت الثانية بالمجموع، إلا أنه يغلب عليهما معاً الحافز الفردي والخلاص الأنانى .

وعلى ذلك فإنه في الوقت الذي رفع فيه النسق البرهمي من شأن الممارسات اليوجية، وغيرها من العبادات، من أجل بلوغ النجاة، فإن النسق

---

(1) معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، بيروت 1986، ص 321، 322 .

(2) Encyclopaedia of Religion and Ethics, op. cit., p. 114.

اليهودي جعل أداء الفرد لواجبة اليومي ومعاناته في سبيل أدائه هما شرط الخلاص. « ينبون بيوتاً ويسكنون فيها ويغرسون كروما ويأكلون أثمارها. لا يبنون وآخر يسكن ولا يغرسون وآخر يأكل[1]. ومن ثم فإن الإله اليهودي - حسبما يرى هيجل - يمجد عن طريق الإستقامة والعمل الصالح[2].

والحق إن ثمة اقتراب بين رؤية كل من الدين المصري والدين اليهودي للعالم الآخر حيث السعادة الأبدية، فبينما نقل المصري القديم كل متعة الدنيوية إلى العالم الآخر نظراً لإيمانه بأنهما متماثلان، فقد تصور اليهودي مملكة الرب أيضاً على غرار هذا العالم وكأن العالم صعد إلى السماء أو هبطت السماء إلى الأرض دون أن يتسرب شيء باستثناء تحررهم من المحن وفرض سيطرتهم على العالم بشعوبه المختلفة[3].

2- الدين اليوناني :

تجلت الطبيعة عند الإغريق مفعمة بالحياة، بل إنها قوة الحياة ذاتها ولهذا كانت مقدسة، فالجبل هو عرش إله السماء، والأرض هي الآلهة الأم، وزيوس هو إله السماء الذي يثمر زواجه بالأرض عن تحقق الخير الكثير. وبالرغم من أن الدين اليوناني لم يكن دين توحيد، حيث آمن بمجمع لآلهة الطبيعة على غرار التاسوع المصري والبانثيون الهندي، إلا أنه أعلى من شأن الإله زيوس بوصفه الأب، القائد لا للآلهة فحسب وإنما للبشر أيضاً .

---

(1) سفر الخروج، الإصحاح الرابع والثلاثون، آية، 27، نقلاً عن: روجية غارودى، سبق ذكره، ص 171، ولكن :
بالبحث عن هذه الآيات / الأعداد في سفر الخروج الإصحاح الرابع، والرابعة عشرة، والرابعة والعشرين، والرابعة والثلاثين، لم أعثر على هذه الآيات أو ما يشبهها نصاً أو معنى. وفي هذا دليل بين على مدى التباين الذي يحدث في التوراة من بلد إلى آخر ومن عصر إلى آخر .

(2) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، جزء 2، ص 182 .

(3) تصورت بعض الفرق اليهودية والمسيحية أن تحقيق المملكة المقدسة يصاحبه تدمير العالم الحالى وخلق سماء جديدة وارض جديدة مع نشأة القدس الجديدة بوصفها العاصمة. كما تصورت فرق أخرى الأمر بوصفه معجزة تشهد تدخل الإله في عالم الظواهر لقهر أعداء إسرائيل ومن ثم تحقيق مجد اسرائيل هنا على أن يكون البشر انقى واطهر. انظر : - The New Encyclopaedia Britinnica, op. cit.,pp. 201 - 203.

لقد أدرك اليونانيون الأوائل وجود إله عال محيط بكل شيء، إنه زيوس الإله الذي يرعى الاستقامة، وحامي حمى الضيافة، ولذا تجلى بوصفه المنقذ، والمحقق للآمال نظراً لأنه أصبح الإله المسؤول عن المجلس السياسي[1].

ورغم ارتباط هذا الدين بقوى الطبيعة المختلفة وهو ما تجلى عبر مجمع الآلهة الذي جسد ظواهر العالم المحسوس بوصفها ظواهر مقدسة وخالدة، إلا أن هيجل وضعها في تصنيفه للأديان ضمن أديان الفردية الروحية. والأكثر من ذلك لفتاً للنظر أنه تجاهل صورة الآلهة في هذا الدين، حيث بدت الآلهة على صورة البشر بكل اهوائهم ونقائصهم، ولا تختلف الآلهة عن البشر إلا في كونها خالدة ومزودة بقوة خارقة للطبيعة البشرية[2]. وهو ما يذكرنا بترانيم الفيدا التي أنشدت لتمجيد قوى الطبيعة المؤلهة والتي تتحكم في حياتهم الدنيوية ومصيرهم في العالم الآخر. بيد أن اهتمام هيجل بالدين اليوناني انصب - حسبما يرى هو - على أنه ممهد لعقيدة التجسد المسيحي، الدين المطلق، إذ أنه تصور الإله على أنه ذو طابع إنساني وتصور الإنسان على أنه إلهي الجوهر[3].

أما في نطاق تصورهم للخلاص، فعادة ما يتحمل شخص بعينه تبعة التكفير عن خطايا الجماعة، إذ يقوم نيابة عنهم بفعل التضحية بنفسه من أجل تحريرهم وتهدئة الآلهة الغاضبة وحتى تعود إلى سابق عهدها فتمنع المحن وترفع الشقاء عن هذا الشعب اليائس[4]. الذي لا يأبى احتمال الألم الراهن من أجل لذة مستقلة[5].

(1) جفري بارندر : سبق ذكره، ص 64 - 70 .

(2) برنراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة 1978، ص 35 .

(3) Hegel : Lectures on Philosophy of Religion. op. cit.,p. 339 - 355.

(4) وبجانب الخلاص السابق عرف الدين اليوناني الخلاص من الطبيعة المادية، ويشير جفري بارندر إلى أن الإنسان وفقاً لأسطورة قتل ديونيسيوس أصبح مؤلفاً من عنصر تيتانى هو الجسد وعنصر ديونيسى وهو الروح. ولكى يطهر نفسه من هذا الأثر التيتانى عليه أن يراعى السلوك الديني، ويلتزم التقشف، ولهذا ظهرت الشعائر والطقوس التي تسعى لتحرير الإنسان من المادة كي يصبح إلهياً، انظر:
- جفري بارندر، سبق ذكره، ص 71 - 74 .
- برنراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، سبق ذكره، ص 43، 44 .

(5) المصدر السابق، ص 40 .

3- الدين الروماني :

لقد عرف الدين الروماني ما يسمى بالآلهة الوظيفية وهي تختلف من حيث الماهية عن قوى الطبيعة التي تجلت في الترانيم الفيدية، كما أنها ليست الآلهة الشخصية التي تجلت في الدين اليوناني، وإنما كانت بمثابة قوى روحية لها اسماء وصفية أريد بها تشخيص فعاليتها في الطبيعة وحياة الإنسان[1]. فقد كان لكل عمل من أعمال الزارع الروماني، مهما كان بسيط، معناه الديني حيث تسيطر هذه القوى على وظائف محددة ولكنها ضرورة، كالحصاد والتسميد، وغيرها من تفصيلات العمل[2].

وعليه لم يكن هناك مجالاً للعمل بعيداً عن هيمنة الآلهة الوظيفية التي اقتضت وجود شعائر وطقوس لا تجسد الايمان بقدر ما تعكس الرغبة في الحماية وضمان سلامة المحصول .

وعلى ذلك بدا الدين الروماني دين نفعي، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجون إليها، ومن ثم فإن كل ما هو نافع ومفيد أصبح مقدس. ويؤكد ذلك أن Fornax، وهو الفرن الذي يجفف فيه القمح كان إلهاً. وفستا Vesta هي النار التي تستخدم لخبز الخبز هي كذلك إلهاً. لكن الغاية الكلية في هذا الدين تجلت في غاية الدولة بوصفها القوة التي تخضع الشعوب وتحقق السيادة للشعب الروماني من خلال الأمبراطور بوصفه إلهاً[3]. ولأن الأمبراطور أصبح مهيمنا على كل القوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية أصبح هو مركز القيادة[4]. « فيخضع الأفراد لإمرته بحيث يكون عليهم أن يدمجوا فيه مصالحهم الشخصية الخاصة»[5].

بأن واضحاً أن الدين الروماني، ولأنه دين المنفعة، خلا من أية نزعات روحية، وصوفية، فلم تكن آلهته وليدة الإلهام الديني وإنما كان دين سياسي في

(1) أرنست كاسيرر : فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة د/ احسان عباس، مراجعة د/ محمد يوسف، دار الأندلس، بيروت 1961، ص 179، 180.
(2) جفري بارندر، سبق ذكره، ص 91 - 98 .
(3) والتر ستيس، فلسفة هيجل، سبق ذكره، ص 712 - 713 .
(4) جفري بارندر، سبق ذكره، ص 104.
(5) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، ص 227 .

المقام الأول. ومن ثم تجلى الخلاص الروماني خلاصا سياسياً. خاص بسيادة الدولة الرومانية عبر سلطة الأمبراطور الإله .

رابعاً : الدين المطلق / المسيحية :

إن ما يميز المسيحية عن سائر الأديان الأخرى هو إحتضانها لمفهوم الخطيئة الأصلية / الموروثة بوصفها الأساس الذي بنيت عليه عقيدة الخلاص، بل إن المفهوم يعد هو المقدمة التي لزم عنها الايمان بحقيقة النعمة الإلهية ودورها في تحقيق الخلاص باعتبارهما جوهر الدين المسيحي .

وبينما كشف النسق اليهودي عن الخلاص بوصفه التحرر من الخطر وقهر الأعداء، تجلى الخلاص المسيحي في غفران الخطايا، وتطهير النفس من ربقة الخطيئة، و التحرر من عبودية الموت[1].

وهكذا أكد الدين المسيحي على شقاء الإنسان وتعاسته استناداً إلى مفهوم الخطيئة الأولى التي ورثها، وأدين بها، عن الجد الأول آدم، والتي وصفها القديس بولس على التوالى بأنها « مخالفة، وذنباً، ومعصية»[2].

لقد أدرك بولس الرسول خطورتها، وفداحة وجودها بالتقريب بينها وبين خطيئة عبادة الأوثان[3]. إذ أنهما يجسدان معاً قدرة الإنسان، وعناده، على مقاومة الرب وملكوته. ومن هنا بدت الخطيئة سلوك تجاوز حدود الفعل الفاسد لذلك لم تترك مجالاً لعمليات الأعداد والتهذيب وغيرها من الممارسات التي تكشف عن الفاعلية البشرية - بما في ذلك الطقوس والعبادات[4] - في

---

(1) Encyclopedia of Religion, op. cit., p. 229

(2) معجم اللاهوت الكتابى، سبق ذكره، ص 319 .

(3) العهد الجديد، رسالة بولس إلى أهل كولوس، 3 : 5، رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، 5 : 5 .

(4) أشار القديس بولس إلى أن مجموع الشعائر والعبادات التي وردت في العهدين القديم والجديد ليست إلا رموز لحالة الصلاح التي يجب أن يكون عليها الجسد لحظة التحرر، ومن ثم فهي لا تحقق خلاصاً حقيقياً للإنسان. أما المسيح والذي وهب نفسه ليفتدينا من كل الذنوب فقد أوجد فداءً أبدياً من كل الخطايا ومن ثم حررنا تماماً من الفروض والنوافل، انظر : - رسالة بولس إلى أهل كولوس، 2 : 14 .
- رسالة إلى العبرانيين 10 : 1، 9 : 9 - 12 .
بيد أن رسالته إلى تيموثاوس تحمل لنا ما ينقد ذلك، إذ يؤكد خلالها بولس على أهمية
=

تحقيق الخلاص المنشود. ولأن الخطيئة حولت الإنسان من طاعة الرب وخدمته إلى طاعة الشيطان، ومن ثم انفصال الإنسان واغترابه عن الله، كان لا بد من مجيء مخلص ولهذا كان المسيح، وكان الصلب بمثابة تكفير عن الذنب وتبرير من الخطيئة. « ان المسيح يسوع جاء إلى العالم ليخلص الخطاة الذين أولهم أنا»[1].

وهكذا بدا الايمان بقدرة المسيح التخليصية هو أساس العقيدة المسيحية، إنه إيمان بإرادة الرب وقوته على إنقاذ كل من أسلم نفسه للمسيح. « آمن بالرب يسوع المسيح فتخلص أنت وأهل بيتك»[2]. فعن طريق الايمان عبر موسى البحر وتحرر من جنود الفرعون، وكذلك نال نوح الخلاص وبنى الفلك فقط عندما آمن وطاع ربه[3].

وبينما تجلى الإله اليهودي بوصفه المنقذ والمحرر لشعبه خاصة في لحظات المحن والكوارث، فإن الدين المسيحي لم يقدم جديداً سوى التأكيد على أن هذه القوة، والفاعلية التي تجلى خلالها يهوه قد اكتملت عبر المسيح / المخلص فهو أداتها ووسيلتها[4]. فخلاله - بوصفه القوة المنقذة للرب - تسود السعادة حياة البشر. فالمسيح هو الرب، وهو العضو الفعال في تحقيق الخلاص المنشود نظراً لأنه يملك سلطة العفو عن الذنوب، ولهذا كانت آلامه، وموته، وقيامته علة الخلاص الأبدي[5].

ومن هنا بدت أهمية الألم في النسق المسيحي، فبينما أدرك النسق البرهمي الخلاص بوصفه التحرر من الألم والشقاء الناجم عن انفصال الإنسان عن سعادته أكدت المسيحية على أن احتمال الألم ركن أساسي في تحقيق الخلاص[6]،

=

الصلاة والابتهالات والذبائح ليس فحسب من أجل إعداد المرء وتهيئته للخلاص وإنما لأن الرب مخلصنا يحب هذا الأمر، ومن ثم تجلت فعالية الشعائر في تحقيق خلاص البشر، انظر: - رسالة بولس الأولى إلى تيموثاوس، 2 : 1 - 3.
- رسالة إلى العبرانيين، 5 : 1 - 4.

(1) العهد الجديد، رسالة بولس إلى تيموثاوس 1 : 15.

(2) العهد الجديد، أعمال الرسل، 15 : 21.

(3) رسالة إلى فليمون، 11 : 29

(4) Encyclopedia of Religion and Ethics, op. cit.,p. 125.

(5) الرسالة إلى العبرانيين، 5 : 9.

(6) Ludwing Feuerbach: The Essence of Christianity, op. cit.,pp. 59 - 62.

وكأن المحن، والمعاناة، التي يخضع لها الإنسان هي الطريق إلى الله .

وبالرغم من حضور مفهوم الخطيئة في العهدين، القديم والجديد، إلا أن الأخير منحها بعداً جديداً من خلال التأكيد على هذا الحب الذي يكنه الرب للبشرية والذي دفعه لارسال ابنه ليبرئهم، ويغفر لهم خطاياهم، ففي إطار التجسد تجلى الإله بوصفه الحب، والمحب[1].

لا شك أن سمة التشاؤم التي وسمت بها الديانة المسيحية في جذورها ترتد، بشكل أو بآخر، إلى القديس بولس، والقديس أوغسطين[2] من بعده، عندما أكد على الارتباط السببي بين الخطيئة والموت بوصفه عقاب لها[3].

ولهذا بدا الخلاص المسيحي في الإنتصار على الموت، فقد خلق الإنسان ليحيا لا ليموت ولولا أنه استجاب لغواية الشيطان لنال الخلود هو وذريته. واستناداً إلى نظرية التطابق الجيني مع آدم أصبح كل إنسان يشارك في ذات الخطيئة، ومن ثم استحقت الإنسانية كافة، وبدون استثناء، الهلاك بالموت الأبدي[4]. بل إن الطفل الذي يولد يستحق بالضرورة غضب الإله لمشاركته في ذات الفعل الآثم حتى وقبل أن يقوم في الواقع بأداء فعل خاص، لقد ولد محملاً بذلك الدنس[5].

ومن الملاحظ أن التفسير السابق لم يحمل الإنسانية ثمار خطيئة آدم فحسب وإنما أكد على فساد الطبيعة البشرية، بحيث تصبح اخطاء المرء الخاصة وليدة الخطيئة التي تأصلت داخله وشوهته.

وإذا كان الأمر كذلك فلا مجال للخلاص بعيداً عن الإله/ المخلص الذي أخذ على عاتقه مسؤولية تحرير الجميع[6].

واللافت - حقاً - أن الإنسان في ظل النسق المسيحي بدا بوصفه كائن لا

---

(1) Ibid, pp. 50-53.؛ وكذلك: رسالة بولس إلى أهل رومية، 5 : 5 -8.

(2) اتفق القديس أوغسطين مع بولس الرسول في أن آدم نقل إلى ذريته ثمار الخطيئة الأولى وبذلك تمت إدانة أبناء آدم. وعلى هذا يتم تفسير كل الشرور التي تصدر عن الإنسان بردها إلى الخطيئة الموروثة.

(3) Eugene Portalic: A guide to the thought of Saint Augustine, Trans by: Ralph. J. Bastian, Green wood press, publishers, westport, 1960, P.212.

(4) معجم اللاهوت الكتابي، ص 319.

(5) إنجيل مرقس، 7 : 21 - 23.

(6) رسالة بولس الى أهل رومية، 5 : 12-13.

إرادة له ولا فاعلية تذكر، فهو نسل فاسد وذو طبيعة تميل للشر لا بفعله الخاص وإنما بفعل غيره، كما أنه ينال الخلاص ويفوز بالسعادة الأبدية لا بعمله وإنما بالمخلص الذي يجسد العناية الإلهية.

وهكذا وبالرغم من شموليه الخطيئة لم تتبن المسيحية مبدأ إنكار العالم وإرادة الحياة وإنما - على غرار الهند - تظهر الآيات ذلك التذبذب ما بين التأكيد على ممارسة الزهد والتقشف وحياة العزلة وبين اظهار أهمية الزواج وتأسيس الاسرة ومن ثم حياة الإنسان الدنيوية وعلاقته بالآخرين[1]. وكأن الخلاص لا يقتضي التحرر من الآخرين والإنفصال عنهم بقدر ما يدعو الى الى المحبة الأخوية المنبثقة عن أنهم جميعاً ينتمون الى جسد واحد، هو المسيح[2]. «لا تنظروا كل واحد الى ما هو لنفسه بل كل واحدٍ إلى ما هو للآخرين»[3].

وعلى هذا لم يكن الخلاص المسيحي خلاصاً سلبياً فيما يخص العالم والمجموع، إذ أن حياة الإنسان في هذا العالم، واحتماله للألم بجانب التزامه بالسلوك الفاضل أمور لا تنفصل عن غايتهم الأسمى، كما أنها تشكل جزء من مملكة الرب. وعلى غرار النسق البرهمي، بات واضحاً إمكانية بلوغ الخلاص ومملكة الرب في هذا العالم، إذ أنها ليست بالشيء البعيد وإنما هي داخل كل إنسان.

إن مملكة الرب ليست طعاماً ولا شراباً، إنما الاستقامة، السلام، والبهجة في الروح القدس[4]. ومع ذلك فهناك دائما الأمل بتحقيق الخلاص الشامل عند انتهاء الزمان والمرتبط بعودة المسيح. وإذا كان الخلاص البرهمي قد بدا متأرجحا بين الانصهار والتوحد مع البرهمان، فقد أكد الخلاص المسيحي

---

(1) تتأرجح آيات العهد الجديد بين التأكيد على الزهد والتقشف من جهة وانكاره من جهة أخرى، وكذلك تدعم بعض الآيات الزواج وإنشاء الأسرة في حين تشيد آيات أخرى بالأعزب الذي تفرغ للإله ويسعى لارضاءه. تماما كما هو الحال بالنسبة للشعائر. والحق ان النسق البرهمي قد تجاوز هذه المحنة عندما قسم حياة الإنسان الى مراحل يجمع خلالها بين حياته الدنيوية وحياة التأمل وإدراك الحقيقة الأسمى. انظر:
- رسالة بولس الى تيموتارس، 3 : 5، 4 : 2.
- رسالة بولس الأولى إلى كورنثوس، الإصحاح السابع كله.

(2) رسالة بولس الى أهل رومية، 12 : 4-5.

(3) رسالة بولس إلى أهل فيلبي، 2 : 4.

(4) N.k.Dccaraya : Hinduism and Christianity, op. cit.,p.117.

على مبدأ البنوة لله[1]، بمعنى أن نصبح كالمسيح أبناء له، نحيا معه في مملكة السماء على أن يظل المسيح هو الابن البكر.

خامساً: الدين الإسلامي:

وبينما كانت المسيحية هي خاتمة تطور الروح المطلق في النسق الهيجلي، لأنها هي التي يتكشف فيها الروح من حيث هو روح واع بذاته على نحو مطلق، فإنه في المقابل قد رفع الإسلام من هذه البنية الجدلية للديانات العالمية كما تبدت عبر «محاضرات في فلسفة الدين» حيث أنه لم يذكره إلا عرضا ولم يتطرق إليه بالبحث والتحليل على غرار سائر الأديان، كما أنه لم يحدد له موضعاً في تلك الخريطة التي تعرض خلالها لتطور الأديان على اساس - حسبما يرى - أنه ذو نزعة دينية متعصبة[2].

وقد نزع هيجل أيضاً الإسلام كحضارة وتاريخ من موضعه في سياق التطور التاريخي في « محاضرات في فلسفة التاريخ » وذكره كشيء عارض على هامش تطور الروح المسيحي في الحضارة الجرمانية[3].

وبالرغم من أننا تبنينا النسق الهيجلي في رصد مفهوم الخلاص في سياق تطور الروح المطلق عبر الأديان التاريخية إلا أننا، وخلافاً مع هيجل، آثرنا وضع الإسلام والكشف عن موقفه فيما يتعلق بقضية الخلاص. لا لأنه مجرد حلقة من سلسلة الأديان الأرضية أو السماوية، وإنما لأن الإسلام هو دين سماوي يختلف اختلافاً كبيراً عن سائر الأديان لا من حيث نظرته الكونية التي تدعم مبدأ تأكيد العالم وإرادة الحياة فحسب، وإنما يمتد هذا الاختلاف ليشمل نواحي كثيرة بعضها يدخل في صلب العقيدة ذاتها، والبعض ينسحب على الأحكام التشريعية كالزواج والطلاق.. وغيرها.

وإذا كانت المسيحية قد ربطت بين الخلاص وخطيئة آدم باعتبارها الخطيئة الأصلية التي يتحمل كل البشر تبعتها، فإنها قد مدت مفهوم الخطيئة ليشمل كل اخطاء الإنسان المنبثقة عن فساد طبيعته البشرية. إلا أن هذا المفهوم يغاير تماما ما جاء به الإسلام الذي جاء خالياً من تصورٍ للطبيعة البشرية الساقطة، فالخطيئة الأصلية،

(1) رسالة إلى أهل رومية، الإصحاح الثامن كله.

(2) Hegel : Lectures on the Philosophy of Religion, op. it.p. 252.

(3) هيجل : محاضرات في فلسفة التاريخ، جـ1، ص229

التي تحدثت عنها الكتب المقدسة، قد تم غفرانها في حينها[1] وعليه فليس ثمة حاجة لأن يتحمل البشر من نسل آدم تبعات خطيئة لم تعد موجودة.

وبينما اقتضت الخطيئة الأصلية، وفقاً للمسيحية، وما يتولد عنها من خطايا ضرورية وجود المخلص الذي يتحمل عن البشر أوزارهم فإن الدين الإسلامى لا يبحث عن مخلص، لأن كل إنسان مسؤول عن أعماله وأفعاله، وعلى ذلك فليس للإنسان الا ما سعى[2].

والسعى هنا يعني كل ما يأتيه الإنسان من أفعال، وتصرفات، وأقوال، فكل نفس تجاز بأفعالها إن كان خيراً فخير، وإن كان شراً فعليها مثل ذلك. وعلى هذا بدا الإنسان قادراً خالقاً لافعاله خيرها وشرها ومن ثم فهو يستحق على ما فعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخره[3]. إذ يقتضي عدل الله، ما دام قد كلف الإنسان، أن يجعل له إرادة قادره يخلق بهاأفعاله ولا يكون لله دخل في خلقها، وذلك بقصد أن يتحمل الإنسان مسؤوليةأفعاله والتي سيسرى عليها قانون الاستحقاق[4].

وهكذا يتجلى الثواب والعقاب بوصفهما أمور منطقية تنتفى عنها شبهة الظلم. « فاذا كان الله تعالى حكيم عادل فلا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ثم يجازيهم عليه، فالخير والشر والحسن والقبح القائمين من اكتساب العبد ولذا فهو يجازى على ما فعل»[5].

وعلى هذا بدت افعال العباد محدثه فعلها فاعلوها[6] وليست نابعة عن أرثٍ يمتد في أعماق الماضي السحيق، أو ترتد إلى فاعل غير فاعلها الحقيقي، لأنه لو كان كذلك لأدى الأمر الى نفى حرية الإرادة ومن ثم رفع التكليف عن الإنسان. وقد أرسل الله التكاليف ليؤكد على العدل والحرية وأن لكل أمرءٍ ما

(1) سورة البقرة 37.
(2) سورة النجم 39-42.
(3) ابن حزم : الفصل في الملل والاهواء والنحل، جـ 3، مرجع سبق ذكره، ص 39.
(4) القاضى عبد الجبار : المختصر في أصول الدين، منشور ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عماره، جـ1، دار الهلال، القاهرة، 1971، ص232 - 234
(5) الشهرستانى : الملل والنحل، جـ 1، سبق ذكره، ص 53-55.
(6) ابن حزم، مرجع سبق ذكره، جـ 3، ص32

سعى. وهكذا فإذا مات الإنسان على الايمان والطاعة استحق نعيم الآخره، أما إذا مات من غير توبة عن كبائر الأعمال استحق العذاب.

وخلاصة القول في هذا الصدد هو مسؤولية الإنسان مسؤولية كاملة عن أفعاله وتصرفاته، بجانب تبرأته تبرأة تامة من الخطيئة الأولى والأخيرة، ومن ثم فما الحاجة إلى وجود مخلص ؟

والسؤال الآن : ألا يرتبط مفهوم الشفاعة كما يطرحه الإسلام بمفهوم المخلص[1]؟

وحتى تتضح الإجابة يلزم أن نحدد بداية مفهوم الشفاعة. فالشفاعة لغة هي ضد الوتر فإذا كان « كلهم آتيه يوم القيامة فرداً»[2] يصبح الإنسان في ظل هذا الموقف الأليم في حاجة الى من يأخذ بيده ولا يُترك وحيداً وهذا هو المفهوم الأولى للشفاعة. ولكن كيف تكون هذه الشفاعة ؟ .

اختلف المسلمون بصدد قضية الشفاعة[3] اختلافاً كبيراً فبينما أنكرها المعتزلة والخوارج استناداً الى قوله تعالى « فما تنفعهم شفاعة الشافعين»، فقد سلم بها أهل السنة والأشعرية والكرامية بل والرافضة أيضا.

والشفاعة هي مزية يختص الله بها من يشاء من عباده عُبر عنها بلفظ شفاعة، إنها دعاء يلهمه الله لنبيه فيستجيب له. غير أن هذا لا يعني رجوع الله عن ارادته لأجل الشافع المشفع وإنما هي إظهار لكرامة الشفيع وهي المقام المحمود[4]. بعبارة أخرى، «

(1) اشار ابن خلدون الى أنه قد ذاع بين أهل الاسلام عن ظهور رجل في آخر الزمان من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويسمى بالمهدى. ويكون خروج الدجال وما بعده من شروط الساعة الثابتة في الصحيح على أثره. وأن عيسى ينزل من بعده فيقتل الدجال أو ينزل معه فيساعده على قتله ويأتم بالمهدى في صلاته. والواقع أنهم يحتكون في هذا الشأن بأحاديث خرجها الأئمة.
وقد اخذ ابن خلدون على عاتقه -عبر هذا الجزء- مهمة تضعيف تلك الاحاديث التي وردت بصدد المهدى من خلال إضعاف، وإثارة الجدل، حول اسانيدها وعنعناتها.
انظر : - مقدمة ابن خلدون : الجزء الثاني، نشرة على عبد الواحد وافى، طبعة ثالثة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص787-788.

(2) سورة مريم 95.

(3) ابن حزم، جـ4، سبق ذكره، ص 53

(4) سورة الاسراء 79

فإذا أورد النص -حسبما يرى القاضـي عبد الجبار- أنه تعالى يختار أن يُعاقب قضينا به على ما نبينه من بعد »[1]. فإذا كان العقل يقتضـي ضـرورة معاقبة العاصـي حتى يتحقق العدل فإن النص قد يكون له حكم ثان. بمعنى أنه إذا أقر النص بأن لا يقع العقاب على المذنب فعلينا أن نرضـى بذلك.

وهكذا بدا « الثواب حق على الله تعالى للمطيع وإن لم يفعله لكان في حكم الظالم. والعقاب حق على العاصي وعندئذ له أن يعفو عنه كما له أن يستوفيه... »[2].

وهكذا، وعلى الرغم من قانون الاستحقاق، والعدالة الإلهية، وما يقتضيه من ضـرورة وقوع العقاب على العاصـي إلا أن النص يفتح الباب أمام الشفاعة كي يتحقق العفو الإلهي.

أما ما يخص التراث الصوفي، فقد تجلى الخلاص - إذا جاز لنا ذلك - عبر التضحية بالأنا الفردية، وبرغباتها من أجل بلوغ الذات السامية. إذ أن النزعة الروحية خلال الإسلام تكمن في التأكيد على أن كل شـيء هو الله، والله في كل شيء، إنه البداية والنهاية، ومن ثم وجب على الإنسان السعي للتوحد معه هنا وفي العالم الآخر حتى ينال السعادة الأبدية. وعلى غرار النسق البرهمي، يتبدى الكفر / شقاء الإنسان في النظر إلى الأشياء باعتبارها مستقلة عن الله الذي هو اصلها وغايتها. أما الخلاص - كما يقول الإمام الجنيد - « هو أن يجعلك الله تموت لدى نفسك لتولد من جديد فيه هو »[3]، وعندما يصل الإنسان إلى هذه المرحلة من التوحد مع الله لا تصبح الشـريعة بمجملها أمراً خارجياً مفروضاً عليه وإنما تصبح

---

(1) القاضي عبد الجبار : المختصر في أصول الدين، سبق ذكره، ص 234

(2) المرجع نفسه.

(3) من الملاحظ تشوش معنى كلام الإمام الجنيد عبر الترجمات من العربية الى الفرنسية ثم الى العربية مرة أخرى، فالصوفية الذين يقف الإمام الجنيد على رأسهم لا يقولون «تموت لدى نفسك» وإنما يستخدم الإمام الجنيد وطائفته مصطلح «الفناء». وبالتالي فتعبير «تولد من جديد فيه » يصبح مغايرا تماما لما يعنيه الجنيد، وحتى تتسق الجملة ويصح المعنى بإستخدام لغتهم فإنها تصبح كالتالي : «إنك يجب أن تفنى عن ذاتك حتى توجد مع الله ».

السهروردي : المغنى في الأسفار في الأسفار، المجلد الخامس من كتاب احياء علوم الدين للإمام الغزالي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ، ص 15-18.

هي حقيقته وجوهره. وعندئذ يصبح الله مفارق ومباطن.

فإذا كان النسق البرهمي يدعو الإنسان الى التجرد من الأهواء والانفعالات لإدراك ذلك الجزء الإلهي الكامن بداخله والذي تغافل عنه بفعل التعلق بالمتطلبات المادية والمقتضيات الدنيوية، فإن الإنسان في النسق الإسلامى يسعى عبر جهاد روحي عميق لا لاكتشاف شيء في اعماقه ولكن لاكتساب المفارق والمتعال داخله. إنه يسعى ليفرغ ذاته من الأهواء ليملأها بما هو حق، أي الله. وعندئذ ينال التحرر من شقاء الأخره وينال السعادة الابدية.

الخاتمة:

لا شك أن الحديث عن مفهوم الخلاص وما يرتبط به من أساليب ومناهج يجب أن تتُبع من أجل تحقيق هذا الهدف يسبقه قدر من الوعي بمعاناة الإنسان في هذا الإطار المادي الذي يحيا فيه. وبعبارة أخرى غالباً ما يشعر الإنسان بذلك الشر الذي يحيط به من كل جانب، ونظراً لعجزه عن تفسيره وإيجاد مردود له، يلهث وراء الخلاص باحثا عن اسمى السبل للنجاة منه. واللافت أنه أيا كان المقصود بذلك الشر وتلك المعاناة، وسواء كان الإنسان ذاته هو المسؤول عن وجوده أم أن هناك قوى أخرى أحدثته، فقد توجهت الأديان على اختلافها إلى الإله كي يفضي تدخله إلى تحقيق ذلك الأمل والذي غالباً ما يرتبط بالعالم الآخر.

وإذا كنا حقا لا نستطيع أن ننكر وجود الشر في العالم ممثلا في تلك الجرائم من قتل، وقهر، وسبي وفساد سلطات وانتهاك حرمات، إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه علينا : لما هذا الاحتياج الدائم إلى تدخل القوى الإلهية من أجل رفع الشقاء عن الإنسان؟ هل يرجع ذلك إلى شعور الإنسان بعجزه عن أن يحقق لنفسه مستقبلاً أفضل في هذا العالم؟ أم أن تصور الخلاص في المقام الأول يكشف عن ولع الإنسان بحياته فيما بعد الموت ؟ واللافت أن هذا الولع لم يشغل حيزاً كبيراً عبر الأديان فحسب وإنما أيضاً عبر كل الفلسفات التي عالجت الوجود الإنساني بحثا عن السعادة الدائمة.

وتنبعث المشكلة أصلا في تلك العلاقة التي تربط بين الإنسان والشر، وهي التي عبر عنها الكتاب الروسى دستوفيسكي من خلال ذلك السؤال: كيف يتوافق وجود الله الرحيم مع وجود الشر؟[1].

---

(1) دستويفسكي : الأخوة كارامازوف، ترجمة د/ سامى الدروبى،جزء(1)، دار الكاتب =

والواقع أن هذه المشكلة هي في الأساس مشكلة وجودية حيث ينبعث الشر من أحد طرفي العلاقة، فقد يكون مصدر الشر هو الطرف الأول الإنسان سواء كان ذلك عن فكر أو عمل، وقد يكون مبعث الشر هو الطرف الثاني في العلاقة أي الواقع/ المجتمع وفي هذه الحالة يبدو الإنسان بريئا والمدان هو المجتمع الذي يحيا فيه.

وفى الحالة الأولى حيث يكون الإنسان مدانا بوصفه مصدر الشر والشقاء. الذي يملأ العالم نظير مخالفته للمشيئة الإلهية، سواء عن عمد أو غير ذلك، فإنه بالضرورة يبحث عمن يساعده في التخلص من أوزار هذا الخطأ وآثاره. وعندئذ يتجلى البحث عن المخلص الذي يتمثل في الرحمة، واللطف الإلهي. أما إذا كان مبعث الشر هو المجتمع بمؤسساته المختلفة فإن الإنسان لا يجد إزاء عجزه عن مجابهة هذا الشر مناصاً من الحلم بحياة أفضل. وهنا يظهر دور اليوتوبيا كبديل مثالي لهذا العالم الذي يرفضه الإنسان ولا يستطيع أن يتوائم معه.

وعلى الرغم من أن مبدعو هذه المدن قد يقرون في النهاية بأن محاولاتهم تلك هي مجرد مشروع مثالى مقترح وليس وجوداً فعليا، بل إنه عمليا قد يكون من الصعب تحقيقها، إلا أن العقل الإنساني الذي يستهدف اعادة التوافق بين الفرد والمجتمع، لم ولن يتوقف عن تلك الأحلام التي يصعد بها فوق الواقع المؤلم. وهكذا يتجلى العالم/ المجتمع في هذا السياق اليوتوبى، لا بوصفه كيانا معادياً للإنسان وإنما، كإطار كونى يمكن للإنسان أن ينمو داخله ويحقق لنفسه الرفاهية المنشودة بطريقة منسجمة.

وهكذا بات واضحاً أن الخلاص، من حيث هو ظاهرة عامة، يُظهر من جهة وعي النفس بشقائها الناجم عن انفصالها عن اللامتناهي، ومن جهة أخرى وعيها بصراعها ومعارضتها الناتجة عن طرحها تصورات تعارض الواقع والطبيعة بمثال لا يمكن الوصول إليه.

والسؤال الذي واجه الباحث منذ الإرهاصات الأولى للتفكير في هذه القضية هو: هل حقا توجد مشكلة ؟

والآن، وبعد هذه الرحلة بات واضحاً أنه بالفعل توجد مشكلة بل

=

العربي للطباعة والنشر، القاهرة سنة 1966، مقدمة المترجم ص 17.

ومشكلة مؤرقة، إن لم تكن على النحو الذي صورته قضية الخطيئة بالمعنى الديني فعلى الأقل تتجلى من خلال كم الإحباطات التي تحيط بالإنسان وتبدو له بوصفها شر؛ فطالما وجد الشر فقد وجد ما يؤرق الإنسان وينغص عليه حياته، وطالما وجد الشر كان لزاماً عليه أن يبحث عما ينتزعه من بين براثن هذه المشكلة. فإذا كان الإنسان ملتزماً بالمنحنى الديني/ دينيا Thiest كان المخلص هو الرحمة الألهية، وإن كان لا دينياً Athiest كان الخلاص مقارباً لذلك المفهوم الذي طرحه المفكر الفرنسى آلبير كامى بمايلي:

1- الانتحار الجسدى.

2- الانتحار الفلسفي، والذي عنى به أن يلقى الإنسان بنفسه في احضان الدين[1].

ولكن، وبمد هذا المفهوم على استقامته يصبح الانتحار الفلسفي مكافئاً لالقاء الإنسان بنفسه في احضان اية عقيدة تنتشله من وهدة هذا الألم الممض سواء كانت هذه العقيدة فلسفية أو سياسية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، سعت الماركسية، التي ارتأت الشر في شيوع الإقطاع ورأس المال المستقل - إلى مقاومة الشر القائم وطرح الحلول من خلال الاشتراكية كعقيدة سياسية قادرة على تنفيذ وتحقيق الآمال التي داعبت خيال الإنسان منذ أجيال سحيقة.

وهنا تجدر الإشارة إلى التباين القائم بين تلك الأحلام اليوتوبية التي تجسد قدراً من الحنين إلى حالة من السعادة الإنسانية، وبين التطلع إلى عصر ذهبى عاشه الإنسان بصحبة الألهة كما تجسد الأديان ذلك، وبين الحركات السياسية والاجتماعية المتمردة ضد النظام القائم من أجل تحقيق المساواة والقضاء على الفساد. إذا أن الأخيرة لا تعتمد على تصور مجتمع جديد أكثر مثالية وتقدم من المجتمع الحالى فحسب بل تنطوي على تنفيذ خطوات فعلية في الواقع - القيام بثورة - من أجل تغيير وضع قائم وإرساء آخر. إنها تتضمن تحويراً اساسياً في الجوانب التكنولوجية والاجتماعية بالإضافة إلى قلب شامل للقيم وللأنساق السياسية والأيديولوجية.

▼▲▼▲▼

(1) آلبير كامى: الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، دارعويدات بيروت 1984، ص 126.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر:

النصوص الهندية المقدسة وغير المقدسة

أ- باللغة الإنجليزية :

- Buddhist Suttas: Trans by. T.W. Rhys Davids, Dover publications, 1969.
- Hymns of the Atharva veda: «Sacred Book of The Est», vol. XL 11, Trans by. Maurice Bloom field, Motilal Banarsidass, Delhi, 1964.
- Rig. Veda-Samhita: Trans by. H.H. Wilson, infour parts (1924-1927) Poona: Ashtekar & Co, India.
- Sama Veda: Trans by. S.V. Ganapati, Motila Banarsidass publishers, Delhi, 1982.
- Samhita of «The Sama Veda»: Trans by, Rev. J. Stevenson, London.
- The Hymns of the Rgveda: Trans by. Ralpht. H. Griffith, Motilal Banarsidass publishers, Delhi, 1973.
- The Bhagavad Gita: trans by. Juna Mascaro, penguin Book, LTD, 1962.
- The Dharma: Trans by. paul carus, the open court publishing company, Chicago, London, 1943.
- The Dhammapada: Trans by. Irving Babbitt, A new Directions paper Book, 1936.
- The Upanisads: trans by. F. Max Muller, 2 vol. Dover publications, New York 1962.
- The Vedanta sutras of Badarayana: «With the commentary by. Sankara», Trans by George Thibaut, 2VoL, Edit , by. F. Max. Muller, Dover publications, New York, 1962.
- Yajaur Veda - Samhita: Trans by. Ralpht. H. Grifith, Edit by Surendra pratap, Nag publishers, Delhi, 1990.

ب : باللغة العربية :

- انجيل بوذا : ترجمة عيسى سابا، مكتبة صادر، بيروت سنة 1953 .
- المهابهاراتا : ترجمها إلى الإنجليزية.بيتر بروك، وترجمها للعربية ممدوح عدوان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سنة 1996 .
- بهغفض غيطا، «نشيد المولى»: الطبعة الكاملة، مقدمة وترجمة، وشرح : نعمته الربانية، دار كتب بهكطى فيدانت. بدون تاريخ.

ثانياً: المراجع باللغة الانجليزية :

- Barnett, L.D: Brahma- Knowledge, John Murray, Albemarle Street, Lon-

don 1920.
- Barth, A: The Religions of India, trans by. J. Wood, S.Chand & Co, Dclhi, 1969.
- Bancr Jcc, Nikunya Vihari: Thc Spirit of Indian philosophy, Amold - Hcinemann publishers, Ncw Dclhi, 1974.
- Biardcau, Madclcinc : Hinduism, Trans by. Richard Nicc, Oxford press, Dkbhi - New york, 1989.
- Basham, A.L: Studics In Indian History and Culture, Sanbodhi publication private LTD, 1974.
- Broun, Pctcr : Augustinc of Hippo, Fobcr & Fabcr, London, 1967.
- Burtt, E.A: Thc Tcachings of the Compassionate Budda, Amentor Religious classic, New york, 1955.
- Buonaivli, Emesto & Others: Thc Mystic vision, Trans by. Ralph Manhaim, princcton University press, New York, 1968.
- Carpentcr, J. Estilin: Compartive Rcligion, Home University library of Modersn knowledge, London.
- Chattopadhyaya, Dcbiprasad: Studics in Thc History of Indian philosophy, vol. 1, kpbagchi & company calcutta.
- Damodaram, K: Indian Thought, Acritical survey, Asia publishing House, London, 1967.
- Dasgupta, Surendranath: Ahistory of Indian Philosophy, vol.1,2, Motilal, Dclhi, 1922
- ....: Indian Idcalism, combridge University press, 1969.
- ....: Hindu mysticism, Frederick ungar publishing co, New york, 1959.
- Dasgupta, Surama: Dcvelopment of Moral philosophy in India, oricnt Longmans, Bombay, 1961.
- Dayam, Swami & Saraswati: Introduction to the commentary on the Vedas, Trans from Sanskrit by. Chasi Ram, sarvadeshik press, Dclhi, 1958.
- Distribulors, solc: Towards Understanding Indian, coun cil for cultural Relation, Dclhi, 1965.
- Deussen, paul: The philosophy of the Upanishads, Dover publications, inc, New Yourk, 1966,
- ....: The System of the vcdanta: Trans by. G. Johnston, chicago, 1912.
- Devarja, N.K: Hinduism and Christianity, Asia publishing Hous, New York, 1969.
- Dunbar, George: Ahistory of India, from the Earliest times to present, Edition. 2, London, 1979.
- Edgcton, Franklin: The Beginings of Indian philosophy, George Allen & univin LTD, London, 1965.
- Embree, Ainshic: The Hindu Tradition, the Modren library, New York, 1966.
- Feuerbach, Ludvig: The Essence of Christianity, trans by. Gearge Elitot, harper & Brothers, New york, 1957.

- Evans, G.R: Augustine on Evil, combridge university press, 1990.
- Freeman, Kathleem: Ancilla to the pre- Socratic philosophers, Basil Black Well, Oxford, 1948.
- Goswami, Jaya: Cultural History of Ancient India, Agam Kala prakasham, Delhi, 1979.
- Hall, D.G.E: Ahistory of South- East Asia, published by Macmillam LTD, London, 1955.
- Hale B.G. Gok: Ancient India, «History and Culture», Asia publishing House, Bombay. Calcutta, 1952.
- havell, E.B: The History of Aryan Rule in India, Published by. George G. Horrap & company LTD, London
- Hegel, G. F. F: Lectures on the philosophy of Religion,Lectures of 1827, Ed, P.C. Hodgson, tran by. R.F. Brown & others, University of california press, 1988.
- Hiriyanna, M: The Essentials of Indian philosophy, George Allen & unuin LTD, London, 1948.
- ....: Out lines of Indian philosophy, George Allen & Uniun LTD, London, 1951.
- Hogg, A.G: Karma and Redemption, the christian literature society, Madras & colomeo, London, 1909.
- Hopkins, Thomas: The Hindu Religious Tradition, Dicken son publishing company LNC, 1971.
- Hume, Robert: Thirteen principal Upanishads, Oxford university press, London 1958.
- Huxley, Jullan: Religion Without Revelation, Watts & Co, London, 1941.
- Humphreys, Christmas: Buddhism, Apelican Book, Britain, 1951.
- Isherwood, chrisiopher: Vedanta for Moden Man, NewYork, N.Y, 1962.
- ...: Vedanta for the Western World, Viking press, New york, 1945.
- Iyer, M.K. Venkatarama: Advaita Vedanta, Acording to samkara, Asia publishing House, New york, 1964.
- Jastrow, Morris: History of Religions, Vol. 1, «Indian Religions», by Edward washburn, Oxford press, Bombay, 1895.
- karmarkar, A.P: Religions of India, the vratya or pravidian System», vol. 1. Mira publishing house, I ndia, 1950.
- Kasambi, D.D: Ancient India, Pantheon Books, New York, 1965.
- Keith, Arthur Berrledale: The Religion and philosphy of the Veda and upanishads, part.31-32,oxford university press, London, 1925.
- Koller, John M.: Oriental philosophies, charles Scribner's sons, New york 1985.
- Ling, Trevor: Ahistory of Rehgion East and west, Macmillan publishers LTD, 1969.
- Liton Ralph: The Tree of culture, Alfred A. Knope, New york, 1959.
- Macnical, Nicol: The Relgious Quest of India, «Indian Theism», Oxford university press, Bombay, 1915.

- Maurice, Bloom field: Religion of the Veda, New york, 1908.
- Mayumdar, R.C.: History and culture of Indian people, Vol. 2, Bombay: Bharatiya.
- Moore, charles. A: The Indian Mind, East- west center prees, Honolulu, 1967.
- Marcland, W.H & challcrice, Atul Chandra: «Ashort History of India», Edition 3, longmans, London, 1936.
- ......: The concept of the Spiritual in Indian Thought, Vol. IV, «philorophy east and West», Hawau press, Honolulu, 1954.
- Muller, F. Max: The Six systems, Longmans, Green & Co, Bambay, 1219.
- ......: Indian philosophy, vol. 1,2, Publihsed by susil Gupta, India, 1952.
-.......: Heritaga of India, Susil Gupta (india) LTD, Calculla, 1951.
- Munshi, K.M: Indian Inheritacc, mcc, History and culture, vol.2, Bharatiy Avidya Bhavan, Bombay, 1956.
- Muir, John: Original Sanskrit Texts on the origin and Hisotry of the people of India, thier Religion and Institutions 5 vols, oriental press, Amsterdam, 1967.
- Nakansura, hajime: Ways of Thinking of Eastern peoples, East- west center press, Hawaii 1964.
- Nehru's, Jawaharlal: The Discovery of India, Indian council for cultural Relations.
- Noss, John. B: Man's Religions, the Mcmillan Company, New York, 1956.
- Otto, Rudolf: Musticism East and West, Trans by. Berthal Bracey & Richenda G.payne, The Macmillan Company, 1932.
- Papru, S.S .Rama Rao: Indian Philosophy, «Past and Future », printed in India, Delhi, 1983.
- Piggott, Stuart: Prehistoric India, penguin Books, Baltimore, 1961.
- Prabhavananda, Swami: The Spirtual Heritage of India, published by. Ramakrishna Madras, 1960.
- Rao, P. Nagaraja: Essays in Indian philosophy and Religion, Lalvani publishing Hous, Bombay, 1971.
- Raghavan, V.: The Indian heritage, An Anthology of Sanskrit literature,, The Indian Institute of world culture, India, 1956.
- Raya, C. kumhan: Some Fundamental Problems in Indian philosophy, Motilal Bonarsidass, Delhi, 1960.
- Radhakrishnan, S.: Indian philosophy, 2 vol, Oxford press, Delhi, 1926.
-......: Moore, charles A: Asource Book in Indian philosophy, princeton university press, 1967.
- Schweitzer, Albert: Indian Thought and Its Development, Trans bycharles E.B. Russell, The Beacon press, Boston, 1935.
- Schopenhauer, Arther: The World as will and Represcntiation, Trans by E.F. payne, Dover publication, INC, New York, 1969.
- Varma, M The philosophy of Indian Education, penguin Bridge,Meerut,

1969.
- Vidya Lankar, pandit Satya Kam: The Holy vedas, golden Treasury, International Veda Trust, 1983.
- Vivchandand, Swami: The philosophical and Religious, published by Swami Swananda, Himalaya, 1989.
- Vohra, D.B: Apanoramic History of The Indian People, Munshiram Manoharlal, publishers P.VT, LTD.
- Vyas, Ram Narayan: The Universulistic Thought of India, Lalvani publishing House, Madras, 1970.
- Webber, Max: The Religion of India, Trans by. Hans H. Gerth & Others, Glencoe, Ilinois, 1958.
- Williams, Monier Monier: Brahmanism and Hinduism London, 1891.
- Wheeler, Mortimer: The Indus Civilization, cambridge university press, Edition. 2, combridge, 1960
- Zimmer, Hinirich: Philosophies of India, Bollingen series XXVI, Princeton press, New York, 1951.
- ....: Myths and Symbols in Indian and Civilization, Harper press, New York, 1946.

ثالثاً: المراجع العربية والمترجمة إلى العربية :

- الكتاب المقدس، العهد القديم والعهد الجديد، دار الكتاب المقدس، القاهرة 1969.
- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشة: الملل والنحل للشهرستاني، مكتبة السلام العالمية، خمسة أجزاء.
- إتين جلسون: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، تعليق د. إمام عبد الفتاح طـ 2، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، 1974.
- أحمد كمال زكي: الأساطير، دراسة حضارية مقارنة، دار العودة، بيروت 1979.
- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1954.
- أحمد زكي تفاحة: النفس البشرية ونظرية التناسخ، دار الكتاب اللبناني، 1987.
- إرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975.
- ......: فلسفة الحضارة الإنسانية، أو مقال في الإنسان، ترجمة د/ إحسان عباس، مراجعة د/ محمد يوسف، دار الاندلس، بيروت 1961.
- أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذوله، طـ 2، عالم الكتب، بيروت، 1983.
- البيروني: الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلامي، مراجعة: د/

عبد الحليم محمود وعثمان عبد المنعم، مطبعة أحمد على مخيمر، القاهرة.

- ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ترجمة : عبد الرحمن بدوى، طـ 3، دار الأندلس للطباعة، 1983.

- السيد شعبان حسن فكرة الإرادة عند شوبنهاور، «فى الطبيعة والمعرفة والأخلاق»، دار التنوير 1993.

- القاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، طبع على نفقة عبد الرؤوف أفندى الدباغ بمصر.

- القاضى عبد الجبار: المختصر في أصول الدين - منشور ضمن مجموعة رسائل العدل والتوحيد، جـ1، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة 1971

- القديس أوغسطينوس: الاعترافات، تعريب الخوري يوسف العلم، مراجعة الأب لويس برسوم، ط 2، المعهد الاكليريكي الشرقي - القاهرة.

- النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق: الفهرست، تقديم د/ يوسف على طويل، ط. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1996.

- أميرة حلمي مطر: مقالات فلسفية حول القيم والحضارة، مدبولى القاهرة.

- ....: الفلسفة اليونانية، «تاريخها مشكلاتها»، جامعة القاهرة فرع الخرطوم 1988.

- أندريه إيمار - جانين أو بوايه: «تاريخ الحضارات العالم» الجزء الأول، «الشرق واليونان القديمة»، ترجمة فريدم داغر، وفؤاد. أبو ريحان، منشورات عويدات بيروت - باريس 1986.

- أ.و. ف. توملين: فلاسفة الشرق، ترجمة عبد الحميد سليم، مراجعة على أهم، دار المعارف، القاهرة 1980.

- باسمة كيال: أصل الإنسان وسر الوجود، طـ دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1981.

- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثاني «الفلسفة الكاثوليكية»، ترجمة د. زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، طـ 2، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة 1968.

-......: تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والنشر، ط 3، القاهرة 1978.

- بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ترجمة محمد يوسف موسى 12 دار المعارف، القاهرة 1890.

- بيار هيبر. سوفرين: زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة، الحاج، المؤسسة الجامعية للنشر

والتوزيع، بيروت 1994.
- بيير دوكاسيه: الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، سلسلة زدني علماً، منشورات عويدات، بيروت 1983.
- د/ توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة 1979.
- جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د/ إمام عبد الفتاح سلسلة عالم المعرفة 1984.
- جان فيليورزا: فلسفات الهند، ترجمة علي مقلد، منشورات عربية، بيروت 1979.
- جفري بارندر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح مراجعة عبد الغفار مكاوى، سلسلة عالم المعرفة، القاهرة 1993.
- جون ديوي: الفن خبرة، ترجمة زكريا إبراهيم، مراجعة زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية 1934.
- جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، القاهرة 1995.
- جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك 1973.
- جيووايد نفرين: ماني والمانوية، دراسة لديانة الزندقة، وحياة مؤسسها، ترجمة د. سهيل زكار، طـ 1، دار حسان للنشر، دمشق 1985.
- حامد عبد القادر: بوذا الأكبر، حياته وفلسفته، دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1986.
- د. حسن حنفي حسنين: قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي الجزء الثاني، 1971.
-......: نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1978.
- حسام محى الدين الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، جامعة بغداد 1973.
- ديكارت: مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، سلسلة النصوص الفلسفية، عدد 6، دار الثقافة للنشر، القاهرة 1959.
-.....: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية.

-......: مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، مراجعة وتقديم د/ محمد مصطفى حلمي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- د. ت. سوزوكي: التصوف البوذي والتحليل النفسي، ترجمة ثائر ديب، تقديم وفيق خنسة طـ 1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية 1996.
- روجية غارودى: نداء إلى الأحياء، ترجمة د. ذوقان قرقوط، دار دمشق للطباعة والنشر، بيروت 1981.
-......: حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدنى علما، منشورات عويدات بيروت 1986.
- ريا صعب وجورج حلو: الحكمة الهندوسية «فلسفات ونصوص» حلقة الدراسات الهندية.
- سرفبالى رادا كرشنا وتشارلزمور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر 1967.
- د. سعيد محمد توفيق: ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، طـ 1، دار التنوير 1983.
- د. شوقى ضيف: العصر العباسى الثاني، تاريخ الأدب العربي، جـ 4، دار المعارف، القاهرة 1973.
- صموئيل هنرى هووك: منعطف المخيلة البشرية، بحث في الأساطير، ترجمة صبحى حديدى، طـ 1، دار الحوار بسورية 1983.
- عبد الرحمن بدوى: فلسفة الدين والتربية عند كنت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.
-......: شوبنهاور، سلسلة خلاصة الفكر الأوروبي، دار القلم ببيروت، لبنان 1943.
- عبد الحميد سند الجندى: ابن قتيبة - العالم الناقد الأديب، سلسلة اعلام العرب، عـ 22، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطبع والنشر، القاهرة 1963.
- عبد المنعم تليمة: مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1976.
- عبد الستار عز الدين الراوى: الأيديولوجية والأساطير، ولاية الفقيه والفكر الصهيونى المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1988.
- على مبروك: النبوة من عالم العقائد إلى فلسفة التاريخ، محاولة في إعادة بناء العقائد، طـ 1، دار التنوير، بيروت 1983.
- على زيعور: الفلسفات الهندية : قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت 1983.

-......: أوغطسينوس، مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطة، دار إقرأ، بيروت 1983.

- علي حسين الجابري: الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة واليونان، آفاق عربية للنشر، بغداد.

- علاء حمروش: تاريخ الفلسفة الشرقية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف 1989.

- عضد الدين الإيجي: المواقف مع شرح السيد الشريف الجرجاني، طـ السادسة، الجزء الثامن.

- غوستاف لوبون: مقدمة الحضارات الأولى، ترجمة محمد صادق رستم، المطبعة السلفية، القاهرة 1341.

-......: حضارات الهند، ترجمة عادل زعيتر، طـ 1، دار احياء الكتب العربية لأصحابها عيسى الحلبي وشركاه، 1948.

- فالح مهدي: البحث عن منقذ، دراسة مقارنة بين ثماني ديانات، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت 1981.

- فرانكفورت: ما قبل الفلسفة، الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا، المؤسسة العربية للنشر، بيروت 1980.

- فرانكلين -ل- باومر: الفكر الأوروبي الحديث، القرن السابع عشر، ترجمة د/ أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1987.

- فردريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، «مختارات»، ترجمة د/ محمد عظيمة، منشورات المكتب العالمي، بيروت

-......: هكذا تكلم زرادشت، منشورات المكتب العالمي، بيروت للطباعة والنشر.

-......: العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1993.

- فؤاد زكريا: نيتشة، طـ 3، دار المعارف القاهرة.

- فؤاد محمد شبل: البوذية، دار المعارف، القاهرة

-......: «شانكارا» أبو الفلسفة الهندية، قادة الفكر عدد (3)، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975.

- كارل ياسبرس: فلاسفة إنسانيون، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت 1975.

- كريشنا كريبالاني: «كل الناس أخوة» حياة المهاتما غاندى وآراؤه، مقدمة راداكرشنا،

ترجمة يوسف شاهين، الهيئة العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي.
- ك.م. مونشى: كرشنا الأسطورة الهندية، ترجمة وعد عبد الجليل جواد، ط 1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية 1989.
- لبيب عبد الساتر: الحضارات، ط 9، دار المشرق، بيروت 1986.
- مانوراما موداك: الهند .. شعبها وأرضها، ترجمة محمد عبد الفتاح مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك 1964.
- د. محمود رجب: الاغتراب، سيرة مصطلح، دار المعارف 1986.
- محمد بن طاهر التنير البيرونى: العقائد الوثنية في الديانة النصرانية، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الصحوة للنشر، القاهرة 1989.
- محمد سيد أحمد المسير: الروح في دراسات المتكلمين والفلاسفة، دار المعارف القاهرة 1988.
- محمد مرسي أبو لليل: الهند، تاريخها وتقاليدها وجغرافيتها، سلسلة الألف كتاب، مؤسسة سجل العرب للنشر 1965.
- د. مصطفى النشار: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، ط 1 دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.
- د. مصطفى حلمى: الإسلام والأديان، دراسة مقارنة، ط 1 دار الدعوة للطبع والنشر، 1990
- مقدمة ابن خلدون: الجزء الثاني، نشره على عبد الواحد وافى، طبعة ثالثة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
- د. منى ناظم: المسيح اليهودي، ومفهوم السيادة الإسرائيلية، سلسلة نحن وهم، عدد (1)، الاتحاد للصحافة والنشر 1986.
- ميرسيا إلياد: اسطورة العودة الأبدية، ترجمة حسيب كاسوحة، سلسلة دراسات فكرية، عدد (6) دمشق 1990.
-.......: المقدس والمدنس، رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق 1987.
- ميشيل برافا: الأسطورة والرواية، ترجمة صبحى حديدى، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية 1985.
- د/ نجيب بلدى: بسكال، سلسلة الفكر العربي، عدد (4)، دار المعارف، القاهرة.
- هـ.ج. ولز: معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، جـ 1، 2، الهيئة

المصـرية العامة للكتاب 1994.
- همايون كبير: التراث الهندي، مجلس الهند للروابط الثقافية بمباى 1959.
- هنرى كوربان: الشـيعة الاثنـا عشـرية، ترجمـة د/ ذوقـان قرقـوط، مـدبولى، القـاهرة 1993.
- هيجل: محاضـرات في فلسفة التاريخ، جـ 1، «العقـل في التـاريخ» ترجمـة د. إمـام عبـد الفتاح، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشـر، القاهرة 1974.
-......: محاضـرات في فلسـفة التاريخ، جـ 2 «العالم الشـرقي»، ترجمة د. إمام عبـد الفتـاح، مراجعة د. محمود حمدى زقزوق، دار الثقافة للنشـر والتوزيع، القاهرة 1986.
- هنرى مـارو: القـديس أغسـطينوس، نقلـه عـن الفرنسـية الأب ج عقيقـى اليسـوعي، منشورات المعهد المعادى 1963.
- والابدج: آلهة المصـريين، ترجمة محمد حسين يونس، مدبولى 1903.
- والتر ستيس: فلسفة هيجل، ترجمة د/ إمام عبد الفتـاح، دار الثقافـة للطباعـة والنشـر، القاهرة 1980.
- و.ج. دى بورج: تراث العالم القـديم، جـ 1، ترجمـة زكـي سـوس، مراجعـة د. يحيى الخشاب وصـقر خفاجـة، سلسـلة الألـف كتـاب رقـم (557)، دار الكرنـك للنشـر والتوزيع، القاهرة 1965.
- ول ديورانت: قصة الحضارة، الهند وجيرانها، ترجمة د. زكـي نجيـب محمـود، جــ3 مـن المجلد الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشـر 1968.
-......: قصة الحضارة، الشـرق الأدنى، الجزء الثاني من المجلد الأول، ترجمة محمـد بـدران، دار الثقافة للنشـر، القاهرة 1971.
- د. يسـرى إبراهيم: نيتشة عدد المسيح، طـ 1، سينا للنشـر، 1990.

رابعاً: المعاجم ودوائر المعارف:

أ. باللغة الانجليزية:

- The Encyclopaedia Americana: International Edition, Vol. 14, First published by Americana Corporation, 1829.
- The New Encyclopaedia Britannica: Vol. 16, 20, Macropaedia, chicago 1768.
- The Encyclopaedia of Religion: Vol . 12, Mircea Eliade. Edition in chief:Macmillan publishing company, New York, 1989.
- Encyclopaedia of Religion and Ethics: Vol. X, XI, XII, Edit by. James Hasting, chasles Scribeners son, New york, 1980, 1981.

ب- باللغة العربية :

- ابن منظور : لسان العرب، جـ 1، دار المعارف، القاهرة مادة ثقف، مدخل نسخ.
- أحمد عبد الحليم عطية : مادة تناسخ، الموسوعة العربية، الجزء الثاني، القسم الأول، معهد الإنماء العربية بيروت - لبنان.
- توفيق سلوم : المعجم الفلسفي المختصر، دار التقدم، موسكو 1986، مادة الأغتراب، ومادة حدس.
- ج.ن.س. راغها فان : تقديم الهند، تعريب عبد الحق بن شجاعت علي، منشورات المجلس الهندي للعلاقات الثقافية، دلهى 1982.
- حسن نعمة : ميثولوجيا واساطير الشعوب القديمة، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، الجزء الأول، دار الفكر اللبنانى، بيروت 1994.
- عبد المنعم الحفنى : المعجم الفلسفي، الدار الشرقية 1990 مادة اغتراب.
- مراد وهبة : المعجم الفلسفي، دار الثقافة، الجديدة، طـ 3، القاهرة 1979، مادة اغتراب وحدس.
- معجم اللاهوت الكتابى، دار المشرق ش م م، ط2، بيروت 1986.
- موسوعة لالاند الفلسفية : تعريب خليل أحمد خليل، الجزء الثالث منشورات عويدات، بيروت 1996.

الفهرست

مفهوم الخلاص في الفكر الهندي

في البدء ارتبط مفهوم الخلاص بقهر الاغتراب الداخلي، والذي يعاني منه الإنسان تجاه الظواهر الطبيعية، إذ كانت في غاية الغموض بالنسبة له. وفي تلك المرحلة اتجه الانسان إلى تأليه تلك الظواهر معتقداً أنها تتضمن أرواحاً كونية لها القدرة على تغيير مسار حياته هنا وفي العالم الآخر. ولذلك لم يسع الإنسان لنبذ العالم استناداً إلى أنه يكشف دوماً عن تجليات المقدس المتعددة. ومن ثم ظهرت الطقوس والشعائر القربانية بوصفها الوسيلة الأمثل لتحقيق الخلاص من قهر العالم، كما كانت في ذات الوقت وسيلة لتحقيق ذات الخلود الإلهي بعد فناء الجسد، وعليه أصبح الخلاص نوعاً من التعالي على الجانب الفاني من الإنسان وبلوغ عالم الآلهة دون حاجة لأية ممارسات أخرى. فالخلاص عمل شعائري محض بعيد عن ممارسة الخير أو اجتناب الشر.

ISBN 978-6589-09-987-1
9 786589 099871

التنوير
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ـ هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
Email: dar_altanweer@hotmail.com
dar_altanweer@yahoo.com

توزيع دار الفارابي